دراســــات

فى فلسفة العصور الوسطى

الأستاذ الدكتور
ماهر عبد القادر محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

الدكتور
حربى عباس عطيتو
أستاذ الفلسفة القديمة والوسطى المساعد
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

٢٠٠٠

دار المعرفة الجامعية
٤ ش سوتير ـ الأزاريطة ت ٥٩٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس ـ الشاطبى ت ٥٩٧٣١٤٦

مقدمة

الفلسفة هي محبة الحكمة، والحكمة هي أرقى أنواع المعرفة الإنسانية. إنها لون أصيل من الفكر، عبّر عن ذاته بقوة وتجدد عبر عصور التاريخ مثله في ذلك مثل العلم والدين. وإذا كان المؤرخون يقسمون التاريخ العام إلى حقبات أو عصور تاريخية مختلفة مثل التاريخ القديم والوسيط والحديث، كذلك يفعل مفكرو ومؤرخو الفلسفة، فإنهم يقسمونها إلى عصور وأزمنة مختلفة. فهناك الفلسفة القديمة والفلسفة الوسيطة والفلسفة الحديثة.

إن حب الحكمة كالشمس[١] تمامًا بزغ نوره في الشرق ثم ما لبث أن اتجه إلى الغرب، فحضارات الشرق القديم قد سجلت مجدًا حضاريًا في مختلف العلوم والفنون وما لبثت تلك الإرهاصات الفكرية أن انتقلت من الشرق إلى بلاد اليونان.

نحن نسلم بأن الشرق القديم في مصر وبابل وآشور والهند قد عرف الفلسفة قبل أن يتفلسف اليونان، بيد أنه يرجع الفضل إلى اليونانيين في بحث موضوعاتها بحثًا دقيقًا وابتكار النظريات المختلفة لإثباتها والبرهنة عليها، فالتفكير اليوناني هو ميلاد الفكر، انبثق الفكر وعيا لذاته ويقينًا بطبيعته غير المتناهية، ووعيًا لاستقلاله تجاه الأشياء جميعًا ويقينًا بحريته، فهم أول من عرف التفكير الفلسفي الصحيح، أما الفلسفة الشرقية فقد جاءت آراؤها في صورة قصص وأساطير وأقل نضجًا من آراء فلاسفة اليونان ، فضلا عن أنها لم تنظر في المسائل لذاتها كموضوعات علم مستقل مرتبط الأجزاء، بل اعتبرتها مسائل دينية بحتة[٢].

• ابتدأت الفلسفة اليونانية من القرن السادس قبل الميلاد وحتى القرن الرابع قبل المسيح وظلت قائمة إلى أن تقلدها منهم الغرب المسيحي والشرق

---

(١) هنري توماس، أعلام الفلاسفة، ترجمة متري أمين، مراجعة زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية ١٩٦٤، ص ٦٧.

(٢) انظر : د. إبراهيم مدكور وآخرون، دروس في تاريخ الفلسفة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص. د

الإسلامى واليهودى ثم تطورت فى العصر الوسيط حتى بلغت منها إلى العصر الحديث.

تكونت فى العصور الوسطى فلسفات إسلامية ويهودية فى الشرق ومسيحية فى الغرب. وتعرف الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط باسم الفلسفة المدرسية أى تلك الفلسفات التى كانت تعلم فى المدارس. وتبدأ فلسفة العصور الوسطى على وجه التدقيق فى القرن التاسع تقريباً وتنتهى فى القرن الرابع عشر الميلادى، أما الفترة الواقعة منذ بدء المسيحية وحتى القرن التاسع فتسمى بفترة عصر الآباء وذلك لأن التفكير الفلسفى فى هذه الفترة كان مقصوراً على آباء الكنيسة الذين تولوا الدفاع عن العقيدة المسيحية ضد فلاسفة اليونان خاصة أتباع مذهب الأفلاطونية الجديدة[١].

وتجدر الإشارة أنه لما كانت معظم الدراسات المتعلقة بالفكر الفلسفى فى العصور الوسطى قد ركزت على فترات من حياته تبدأ تقريباً من القرن التاسع وحتى القرن الثالث عشر مع إغفالها لفترة عصر الآباء ـ لذا فإن هذه الدراسة المشتملة على بعض المقالات قد ركزت على تلك المواقف التى كان فيها الآباء إزاء الفلسفة اليونانية فى تجابهها مع العقيدة المسيحية.

ولاشك أن التركيز على تلك الفترة ـ أعنى فترة عصر الآباء له أهميته الكبرى لأمرين اثنين:

الأمر الأول: لأن الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط قد اعتمدت فى تكوينها على هذا الدور السابق على مراحل تطورها والذى يمتد تقريباً من القرن الثالث حتى القرن التاسع إذ أنه المعين الذى ساهم مساهمة فعالة فى تكوينها، والمقدمة التى لا غنى عنها لفهم مذاهبها.

والأمر الثانى: لأن الصلة أو العلاقة وثيقة بين الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط وأيضاً الفلسفة الإسلامية ابتداءً من القرن الثانى عشر[٢].

(١) انظر: عبد الرحمن بدوى، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨، ص ١٥

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، دار المعارف، المقدمة

تتكون هذه الدراسات من قسمين، القسم الأول منها يأتى فى صورة، مقالات للدكتور حربى عباس عطيتو، ويقع فى ستة فصول. الفصل الأول بمثابة دراسة تمهيدية فى فلسفة العصور الوسطى من حيث التعريف بها وخصائصها ومراحل تطورها واشكالياتها.

أما الفصل الثانى فقد خصصناه للحديث عن حركة الاضطهاد الدينى فى المسيحية إبان حكم الأباطرة الرومان والنتائج التى تمخضت عنها.

والفصل الثالث يعرض لطبيعة الصراع بين اليهودية والفلسفة الإغريقية، والفصل الرابع وعنوانه «الأفلاطونية المحدثة واللاهوت المسيحى» فيعرض لمذهب أفلوطين والأفلاطونية المحدثة، وأثر أفلوطين فى العالم المسيحى على اعتبار أن أهميته التاريخية كانت عاملا من العوامل الرئيسية التى شكلت مسيحية العصور الوسطى واللاهوت الكاثوليكى.

ويركز الفصل الخامس من تلك الدراسة على «الصراع بين المسيحية والفلسفة الإغريقية»، ففى هذه الفترة ـ أعنى القرن الثالث ـ كانت المسيحية قد ظهرت وأخذ المبشرون بها ينشرون رسالتها فى أقطار الأرض المعروفة وكان من بينها روما عاصمة الإمبراطورية الرومانية، ومصر إحدى ولايات تلك الإمبراطورية، وقد بدأ التبشير بها كحركة سرية وكان على رأس المبشرين بها فى روما خلال القرن الأول للميلاد القديس بطرس أحد تلامذة المسيح ومعاونه الفيلسوف الرومانى القديس بولس، بينما قام بالتبشير بها فى مصر القديس مرقص. وما ان ظهرت المسيحية كديانة فى العالم الرومانى إذا بسيل من البدع الدينية قد سيطر عليها، ومن ثم نهض نفر من رجال الدين المسيحى للدفاع عنها ومنهم القديس جوستين وتاتيان واثناغوراس وايرنيوس وتورتليان . ولقد تدعم هذا الموقف بظهور بعض رجال المدرسة الجدلية اللاهوتية فى الإسكندرية أو ما يسمى بمدرسة الإسكندرية المسيحية مثل كلمنت الإسكندرى وأوريجين الإسكندرى، بالإضافة إلى مواقف رجال المدرسة الأفلاطونية الجديدة ـ وهذا ما ناقشناه فى الفصل السادس والأخير

من تلك الدراسة، وعنوانه «مشكلة التوفيق بين النقل والعقل في مدرسة الاسكندرية المسيحية».

أما القسم الثاني من تلك الدراسات فهي بمثابة «مقالات في فلسفة العصور الوسطى» من تأليف تراتشي وماركوس قام بترجمتها الأستاذ الدكتور ماهر عبد القادر محمد، وتقع في بابين: الباب الأول منها عن «القديس اوغسطين» : حياته وصلته بالفلسفة وآرائه المختلفة بصدد المعرفة الانسانية، الوعى والتصور، العقل والحقيقة، الارادة والأفعال الإنسانية، الله والعالم.

أما الباب الثاني فقد خصصه المؤلف لدراسة فلسفة القديس توما الأكويني وموقفه من مسألة التوفيق بين النقل والعقل وصلته بفلسفة أرسطو ومواقفه المختلفة بصدد المعرفة والألوهية والسياسة والأخلاق، وقد دعمه ببعض النصوص من كتاب الخلاصة اللاهوتية لتوما الأكويني، مع ثبت بالمصطلحات الفلسفية.

وأخيراً نأمل أن تكتمل تلك الدراسات لتشمل فترات أخرى في فلسفة العصور الوسطى الأوروبية.

والله سبحانه وتعالى من وراء القصد، إنه نعم المولى ونعم النصير.

الاسكندرية

أول سبتمبر ١٩٩٨

القسم الأول

الفصل الأول

تمهيد في فلسفة العصور الوسطى

مقدمـــــة:

اختلف المؤرخون فيما بينهم إختلافًا كبيراً فى إيجاد تعريف مناسب وملائم للفكر الفلسفى الأوروبى الذى ساد العصور الوسطى. فمنهم من يرى أنها تسمى (بالفلسفة المدرسية) أى تلك التى كانت تعلم فى المدارس، «فلسفة اسكولائية» مأخوذة من الكلمة «سكولاستيكوس».

وهناك من يعرفها بأنها الفلسفة التى كتبت فى زمن العصر الوسيط وذلك فى حقبة تاريخية معينة، وهو التعريف الذى نادى به عصر الإصلاح حيث تتهمت بأنها فلسفة مبهمة وكتبت فى عصور بربرية. ويعرفها البعض تعريفًا دينيًا مستنداً فى ذلك إلى علاقتها الوثيقة بالدين المسيحى، إذ أن العصر وقتذاك كان بطبيعته عصراً لاهوتيًا وكانت المشكلة الرئيسية التى شغلت أذهان المفكرين آنذاك هى مشكلة التوفيق بين النقل والعقل أو الدين والفلسفة. ويلاحظ أن تلك الاتجاهات المختلفة فى التعريف بفلسفة العصور الوسطى قد ركزت على جوانب أو نواحى معينة، وأهملت نواحى أخرى ذلك لأن العصر الوسيط قد عرف فلسفات أخرى غير أوروبية، فلسفات يهودية وإسلامية وغيرها.

إن التعريف الحقيقى أنها فلسفة قائمة فى كل التعريفات المذكورة وليست فى واحدة منها فقط[1].

ولقد بذل العصر الوسيط جهداً فائقًا فى سبيل نشر التعليم والعلم والثقافة مستخدمًا فى ذلك المدارس المسيحية التى انتشرت فى أرجاء

---

(١) انظر علي ربحور، أوغسطينوس، مع مقدمات فى العقيدة المسيحية ، والفلسفة الوسيطية، دار اقرأ، بيروت ١٩٨٣، ص ٥٢

الإمبراطورية الرومانية مثل مدارس الرهبان والمدارس الأسقفية بالإضافة إلى مدارس البلاط.

كما وضعت برامج الدراسة مرتبة ومنظمة حيث تأتى فى مقدمة البرامج الفنون الحرة أولا، ثم الفلسفة ثانيًا، وأخيراً اللاهوت الذى كان يشكل القمة فى تلك البرامج الدراسية[١].

مراحل تطور الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط:

سبقت الإشارة إلى أن فلسفة القرون الوسطى الأوروبية تبدأ على وجه التدقيق فى القرن التاسع وتنتهى تقريبًا فى القرن الرابع عشر الميلادى، أما الفترة التى جاءت منذ بدء المسيحيه حتى القرن التاسع فتسمى «بفترة الآباء» أو عصر الآباء Age Patristique وذلك لأن التفكير فى هذه الفترة كان مقصوراً على آباء الكنيسة الذين حاولوا الدفاع عن العقيدة أو الدين المسيحى ضد الغارات العنيفة التى شنّها الفلاسفة اليونانيون المعاصرون اى الأفلاطونيون المحدثون[٢] هذا وقد مرت الفلسفة الأوروبية أو الفلسفة الوسيطية فى تطورها بمراحل مختلفة هى[٣].

ـ مرحلة النشأة والتكوين

وتمتد هذه المرحلة تقريباً حتى القرن التاسع وتضم عدداً من المفكرين أو الرواد مثل: القديس أوغسطين مؤسس الافلاطونية المسيحية فى العصر الوسيط، إديونيسيوس وكان اسقفًا سوريًا مثقفًا باليونانيه، وبويس الذى عكف على دراسه وترجمة كتب أرسطو وبصفة خاصة الكتب المنطقيه.

وقد تميزت هذه المرحلة بقلة الإنتاج وربما يعزى ذلك إلى ما أصاب

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٧٧/٧٣.

(٢) عبد الرحمن بدوى، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨، ص ١٥.

(٣) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، دار المعارف، ص ١١/٩.

روما وإمبراطوريتها من غزوات البرابرة وما ترتب على ذلك من انقلابات اجتماعية خطيرة دمرت على أثرها المدارس وأتلفت الكتب

مرحلة النضج «الازدهار»

تحدد تلك المرحلة من النهضة التي بعثها شارلمان في الربع الأخير من القرن الثامن إلى نهاية القرن الثاني عشر.

وتميزت هذه المرحلة بازدياد عدد المدارس وانتظام التعليم العالي ونبغ فيها العلماء ومن ثم شهد القرن التاسع حركة علمية زاهرة كان أكبر روادها جون سكوت أوريجينا .

ولقد تعثرت تلك الحركة بظهور اضطرابات في القرن العاشر، لكن سرعان ما هدأت الأحوال ونشطت الحركة العلمية وظهر جدليون ونبغ فيها لاهوتيون كان على رأسهم القديس أنسلم

وما أن حل القرن الثاني عشر إذ بالحياة الاجتماعية قد استقرت وانتعشت التجارة والصناعة وتقدمت الفنون وكانت هذه النهضة سبباً في ظهور عدد كبير من اللاهوتيين والجدليين الذين قدموا أدباً رائعاً متأثراً بالآداب اليونانية واللاتينية.

ولقد تميز القرن الثالث عشر بميزات عدة أهمها الاهتمام بكتب أرسطو وتدريسها في الجامعات وكذلك مؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد.

مرحلة الانحطاط «التدهور»

تغطي تلك المرحلة القرن الرابع عشر والنصف الأول من القرن الخامس عشر، وتميزت بنفور شديد من المعاني المجردة، وبالاتجاه إلى الواقع وبالتحرر من سلطان أرسطو في العلم والفلسفة وأيضاً بالبعد عن الدين ومسائل

اللاهوت وبالفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية وتلك ناحية نقدية سلبية، أما الناحية الإيجابية فقد تمثلت في اتجاه بعض مفكرى هذه الحقبة إلى المعرفة الحسية الجزئية وأنها أوضح من المعرفة العقلية المجردة وأكثر يقيناً منها، كما اتجهوا إلى الطبيعة يتأملونها محاولين الاستفادة منها، ومن ثم وضعوا أصول العلم البحث المستقل عن الفكر الفلسفى المجرد[1].

٧/ طبيعة الفكر الفلسفي في العصر الوسيط:

هناك بعض المآخذ والاتهامات التي وجهت إلى الفكر الفلسفي الذى كان سائداً في القرون الوسطى منها: أن العصر الوسيط ذاته كان عصر ظلام دامس من الناحية الفكرية والثقافية فضلا عن أن هذا الفكر كان مدوناً بلغة لاتينية سقيمة وركيكة، وأنه لم يكن فلسفة حقيقية، بل كان فكراً دينياً بحتاً يعالج مسائل الدين فقط.

وهذه الاتهامات التى وجهت إلى العصر الوسيط وفلسفته قد أذاعها الإنسانيون في القرن السادس عشر.

وهذه الاتهامات مردود عليها، فتلك النظرة فيها تحامل على العصر الوسيط بما ينطوى عليه من أدب وفن وعلم ودين. كما أن هذا العصر لم يكن عصر الجهل والظلام بالمقدار الكبير الذى أسقطه عليه الإنسانيون ومن بعدهم، فلربما يكون ذلك الجهل والظلام راجع إلى غزوات البرابرة وما ترتب عليها من خراب ودمار وحرق للمكاتب والمدارس بالإضافة إلى الفتوحات الإسلامية التى عطلت تجارتها مع الشرق[2].

وكان من بين التهم التى وجهت إلى الفكر الفلسفي الوسيط أنه فلسفة مسيحية اقتصرت على معالجة مسائل الدين وقضاياه الدينية فحسب.

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ١٢

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٢، وأيضا: علي زيعور، مرجع سابق، ص ٥٨

والحقيقة أن الفلسفة المسيحية لم تركز على مسائل الدين وحسب، بل إنها نظرت فى مسائل طبيعية وعقلية وقد زاغ عدد من مفكريها عن الدين فى بيئة متشبعة بالدين[١]. وهناك مقولة مؤداها أن الفلسفة تعبر عن روح عصرها فتتناول الموضوعات التى تشغله ومن هنا يصح القول أيضًا أن الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط بحثت مسألة التوفيق بين النقل والعقل لأن العصر آنذاك كان عصر هذه الأمور والمسائل الدينية، وأن الإنسان كان فى وضعية اجتماعية وتاريخية واقتصادية تحتم عليه اللجوء للدين وتعاليمه[٢].

وخلاصة القول : إن الفلسفة المسيحية دينية لكن ذلك لا يمنع أنها حقيقة، والمشكلة هى كما يقول «جيلسون» معرفة ما إذا كانت حقيقية، ولذا فاتهامها بأنها ليست فلسفة أو بأنها لاهوت لهو عمل غير فلسفى بالمرة - فما المانع من أن نكون متدينين ونبحث فى الفلسفة، علينا أن نبحث فيما إذا كانت فلسفة جيدة أو غير جيدة، حقيقية أو غير ذلك وهذا هو الأهم[٣].

- إشكالية وجود فلسفة مسيحية:

إن تعبير «فلسفة مسيحية» إنما يثير إشكالات عديدة، وهذه المشكلات لا تنحصر فى أن مؤرخ العصور الوسطى يخطئ إن انتزع الفلسفة المسيحية من سياقها التاريخى ولم يبرز ارتباطها بالفلسفة الإسلامية أو الفلسفة اليهودية.

فليس لنا الحق فى أن نعزل أمورًا كانت متحدة فى الواقع أو أن نفصل بين تيارات اتصل بعضها ببعض.

فالعصر الوسيط قد شهد فلسفات أخرى غير مسيحية كالفلسفة

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ١٤

(٢) علي زيعور، مرجع سابق، ص ٥٩

(٣) نفس المرجع السابق، مرجع سابق، ص ٦٤

اليهودية والفلسفة الإسلامية أثر كل منها فى الآخر وتأثر به، وبالتالى فلا يكفى المؤرخ أن يقوم بدراستها، كما يدرس المذاهب المنعزلة التى تنغلق على نفسها ولا ترتبط بغيرها(١).

فهل من الممكن قيام فلسفة مسيحية فى العصور الوسطى أم لا؟ بصدد الإجابة عن هذا التساؤل انقسم المفكرون والمؤرخون على أنفسهم إلى اتجاهين متعارضين:

الاتجاه الأول: يقرر أنصاره أنه لا توجد فلسفة مسيحية ـ ذلك أن فكرة الفلسفة المسيحية نفسها فكرة متناقضة ومستحيلة، ويتفرع هذا الاتجاه إلى ثلاثة مواقف: الأول يمثله بعض رجال الدين المسيحى وعلى رأسهم القديس برنارد، والقديس بطرس دميانى وحجتهم فى ذلك أن الدين المسيحى ليس فى حاجة إلى الفلسفة لأن موضوعه فكرة الخلاص، وتلك فكرة دينية بحتة لا علاقة لها بالفلسفة على الإطلاق.

والفريق الثانى يمثله العقليون الخلص Pure-Rationalists وهؤلاء يقررون أن الفلسفة والدين يختلفان اختلافًا كبيراً من حيث الجوهر بحيث يصبح كل تعاون بينهما غير ممكن على الإطلاق. فالدين يقوم على اللاعقلى، والفلسفة تقوم على العقلى، ولهذا لا يمكن أن نجعل الفلسفة تشتغل بالدين دون أن يكون فى ذلك خطر على الفلسفة نفسها، إذ من المستحيل الجمع بين العقلى واللاعقلى، فللفلسفة ميدانها الخاص، وللدين ميدانه الخاص وليس ثمة صلة أو علاقة بين الميدانين، من ثم فلا توجد فلسفة مسيحية(٢).

---

(١) جيلسون، روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، عرض وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة ١٩٧٤، ص ٧.

(٢) عبد الرحمن بدوى، فلسفة العصور الوسطى، ص ١٦/١٧

أما الفريق الثالث والأخير فيمثله المدرسيون المحدثون Néo-Scholastics وهؤلاء يقررون أن الفلسفة يجب أن تقوم على العقل كما هو الحال في الفلسفة التوماوية، فإنها بوصفها فلسفة تقوم على العقل وعلى العقل وحده(١).

وإننا إذا أردنا أن نفهم من كلمة مسيحية أن الفلسفة تقوم على النقل إلى جانب قيامها على العقل فإن الفلسفة المسيحية مستحيلة. من هنا يمكن أن نقول أن المدرسيين المحدثين يختلفون مع المذهب العقلي فى الوقائع أكثر من اختلافهم في المبادئ، فعلى حين أن الفيلسوف العقلي الخالص يضع الفلسفة فى أعلى مكان ويوحد بينها وبين الحكمة فى هوية واحدة، فإن الاسكولائي الحديث يجعلها تابعة للاهوت الذى يستحق اسم الحكمة، لكننا بهذا الشكل نصل إلى فكرة يكتنفها بعض الغموض. فالاسكولائيون المحدثون يجعلون الفلسفة تابعة لعلم اللاهوت لكنهم يذهبون فى نفس الوقت إلى أنها تظل مع ذلك تحمل على وجه الدقة نفس طبيعة الفلسفة التى لا تعرف حكمة أعلى(٢).

الاتجاه الثاني: يقرر أنصاره وجود فلسفة مسيحية. وخير ممثل لهذا الاتجاه هو القديس أوغسطين ومن سار على سنّته فى العصر الوسيط خاصة القديس أنسلم، وفى العصر الحديث وبصفة خاصة مالبرانش.

وتجدر الإشارة إلى أن اصطلاح «فلسفة مسيحية» قد وجد منذ زمن بعيد فى فلسفة القديس أوغسطين الذى ذهب إلى أن الفلسفة المسيحية هى الفلسفة الوحيدة الحقيقية، فالفلسفة فى رأيه هى محبة الحكمة، والحكمة هى الكلمة، والكلمة قد تجسدت فى صورة المسيح، وهذه الكلمة هى الحياة، والحياة هى النور، والنور لم يأت تبعاً لهذا إلا مع المسيحية(٣).

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٩

(٢) راجع: جيلسون، مرجع سابق، ص ١١

(٣) عبد الرحمن بدوى، مرجع سابق، ص ١٢

الخلاصة: إن الفلسفة الحقيقية عنده هي المسيحية وهي إذن موجودة على أن أوغسطين لا يقصد بالفلسفة الوحي لأنه يفصل في كتابه «مدينة الله» بين مملكة العقل ومملكة النقل ـ وإنما يريد أن يقول أن الفلسفة المسيحية هي العقل في محاولته فهم تعاليم المسيحية، ومن ثم حدّد أوغسطين منهجه في العبارة القائلة: «آمن كي تعقل»، ولقد سار على هذا المنهاج القديس أنسلم (١٠٣٣/١١٠٩) في العصور الوسطى، واستمرت تلك النزعة سائدة حتى العصر الحديث ووجدت نصيراً لها في شخص مالبرانش (١٦٣٨/١٧٠٥)[١]

وأخيراً يمكن القول بأن المسيحية قد جاءت بأفكار جديدة مخالفة لأفكار الفلسفة اليونانية ـ مثل فكرة «اللامتناهي» التي تقوم على أكتافها الميتافيزيقا في العصر الحديث حتى أواخر القرن الثامن عشر، وكذلك فكرة «الخلق» التي لعبت دوراً كبيراً في الإلهيات والطبيعيات في فلسفات كل من ديكارت خاصة نظريته في الخلق المستمر، ومالبرانش في نظريته عن الرؤية في الله، وليبنتز في فكرته عن الخلق الأصلي ـ وهذا يعني أن المسيحية قد تدخلت في هذه المذاهب تدخلا كبيراً وأنه بدون المسيحية لا يمكن لهذه المذاهب أن تقوم[٢].

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٤، وأيضاً: جيلسون، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٢) راجع: جيلسون، مرجع سابق، ص ٢٣-٢٧

الفصل الثانى

الاضطهاد الدينى ومشكلة العلاقة بين الآب والابــن فى المسيحية

مقدمة

قبل أن نقدم نظرة إجمالية لملامح الحياة العلمية والدينية والفكرية في القرون الخمسة الميلادية، ينبغي أن نذكر شيئاً عن طبيعة الحكومة في عصر الامبراطورية الرومانية والواقع أنه لوحظ أن من المعالم الرئيسية للتاريخ السياسي لهذه الفترة كثرة الانقسامات السياسية والتنازع حول العرش بالإضافة إلى تدخل الجيش في هذه المنازعات السياسية، وقد شهدت مصر في فترة المحنة الكبرى للامبراطورية الرومانية عدداً من الأباطرة حيث تولى الحكم أولاً سيبتميوس سيفيروس (١٩٣/٢١١) Septimius Severus ثم خلفه كاراكلا (٢١١/٢١٧) CaraCalla ولكنه اغتيل بعد أن حكم لمدة ست سنوات[١].

ويعتبر الجزء الأكبر من القرن الثالث بعد ذلك بين كاراكلا ودقلديانوس من أعصب فترات التاريخ حيث كثرت فيه المؤامرات والمحن والانقسامات السياسية والحروب الأهلية في معظم أجزاء الامبراطورية الرومانية فقد اغتال ماكرينوس (٢١٧/٢١٨) Macrinus كاراكلا وخلفه في حكم مصر ثم اغتيل ماكرينوس بعد أربعة عشر شهراً وتم تعيين قسيس سوري خلفاً له، ولقد قام هذا الأخير ببيان أوجه الضلال في عبادة الطبيعة.

وعين الجيش بعد ذلك صبياً يدعى سيفيروس اسكندر (٢٢٢/٢٣٥) وحكم

---

(١) W.R. Inge, The Philosophy of Plotinus, Vol.I., 3rd. Edit., London, 1971. P.28.

لمدة ثلاثة عشر عاماً ثم سادت الفوضى بعد أن اغتاله الجنود[1]

وتلا ذلك سبعة أباطرة حكموا لمدة أربعة عشر عاماً (٢٣٥/٢٤٩) وفي خضم هذه الفوضى وصل أفلوطين إلى روما عام ٢٤٤م، وجاء ديكيوس (٢٤٩/٢٥١) الذي اضطهد المسيحيين ثم قتل على يد القوطيين Coths فكان بذلك أول امبراطور يقتل بسيف الأعداء على إقليم روماني.

وبموت ديكيوس سادت فترة من الفوضى العنيفة مات خلالها أحد الأباطرة كان قد وقع أسيراً لفارس، ثم ظهر حاكم كفء هو أوريليان (٢٧٠/٢٧٥) Aurelian الذي سرعان ما قتل وشهد حكمه معركة دموية في روما.

وختم الامبراطور دقلديانوس (٢٨٤/٣٠٥) سلسلة أخرى من الأباطرة حيث قام بإعادة النظام عن طريق إنهاء حالة الفوضى في الجيش بالإضافة إلى استبداده بالحكم واتخاذ وسيلة لتحقيق نوع من الاستقرار في الامبراطورية[2].

أما عن الملامح العامة للحياة العلمية والدينية والفكرية في القرون الخمسة الميلادية فيمكن إجمالها على النحو التالي:

أولاً ـ الملامح المميزة للعلم:

تميزت تلك الحقبة بالتخصص العلمي[3] الذي ظهرت نتائجه في الاسكندرية التي اتسمت باستقرار نسبي نجم عن ابتعادها عن الحروب التي توالت على آسيا وبلاد اليونان كما نتج عن تقدمها التجاري والاقتصادي بالإضافة إلى تشجيع البطالمة للحركة العلمية ومن ثم فلقد ازدهرت بها بعض العلوم مثل

---

(١) مصطفى العبادي، مصر من الاسكندر الأكبر إلى الفتح العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥، ص ١٩٥.
وأيضاً: Inge, Op. Cit., P.29.

(٢) Inge, Op. Cit., P.29.

(٣) انظر، أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار مطابع الشعب، ١٩٦٥، ص ص ٢٥١/٢٥٢.
وأيضاً: Charles Singer, A Short History of Scientific Ideas to 1900, Oxford, 1968, P.63

الـريـاضــة التي نبـغ فيهـا إقليـدس واضـع كتـاب «مبـادئ الهنـدسـة» (٣٣٠/ ٢٧٠ق.م)، والفلك الـذي حقق شهـرة كبيـرة على يـد اريستـاخـوسي الساموسي (٣١٠/ ٢٣٠ق.م) الذي زعم أن الشمس لا الأرض هي مركـز الكون وهي النـظرية التي أثبتهـا كـوبـرنيق (١٤٧٣/ ١٥٤٣) في القـرن الـسـادس عشر الميـلادي ومثل الجغـرافيا التي نبـغ فيهـا أراتـوسثنيس (٢٧٦/ ١٩٦ق.م) الـذي ابتكر طريقة لقياس محيط الأرض وقطرها، وكان أميناً لمكتبة الاسكندرية وأول مر سمى نفسه بالفيلولوجي ليميز نفسه عن الفيلسوف، كما ظهر بالاسكندرية بعض الشخصيات الشهيرة مثل أرشميدس الذي يعتبره الكثيرون أعظم رياضي وميكانيكي بل ومهندس في الأزمنة القديمة وأبوللونيوس وهيبارخوس وغيرهم، كما ذاع صيت مدرسة الطب بفضل جهود هيروفيلوس وأرازستراتوس وجالينوس.

إلى جانب الاسكندرية ظهرت مراكز أخرى للعلم تمثلت في انتيوخ وبرجاورودس وذلك بعد أن فقدت اليونان استقلالها السياسي وأصبح الأجانب هم الذين يصرفون شؤونها السياسية الأمر الذي أودى برخاء البلاد وبمعتقداتها القديمة وأدى إلى انتكاس القيم الأخلاقية الأصيلة تحت ضغط الاتجاه السائد إلى طلب اللذة والاستمتاع بالحياة والحصول على المغانم[1].

ولما كانت الاسكندرية مـركزاً للحـركة العلميـة والأدبية لـذا فقد مـرت هذه الحركة في تطورها بمرحلتين، المرحلة الأولى في الفترة الواقعـة بين (٤٨ق.م/ ٢٧٣م) و الثانية في الفترة ما بين (٢٧٣/ ٣٩١م).

(١) المرحلة الأولى - ٤٨ ق.م/ ٢٧٣م:

وجدت الحركة العلمية في الاسكندرية نصيراً لها لدى عدد من الأباطرة مثل الامبراطور أوغسطس (٣٠ق.م/ ٤١م) وكان محباً للثقافة واللغة اليـونانيـة واختار لحكم مصـر والياً مهتمـاً بالعلم محبـاً لـلأدب هـو (جـالـوس) وفي عهـده نـالت الجامعة قسطاً لا بأس به من العناية والاهتمام.

وكـان الامبراطـور كلوديوس[*] (٤١/ ٥٤م) محبـاً للعلم والتـاريخ وكـان لـه

---

(١) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني، أرسطو والمدارس المتأخرة، الطبعة الرابعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ٢٥٣.

(*) هو ابن نطونيا ودروسس وأخو جرمنكوس وليفـلا، وحفيد اكتـافيا وانـطونيوس وليفيا وتيبيريـوس =

شغف بدراسة اللغة اليونانية ووضع بها مؤلفاً في تاريخ القرطاجنيين والأتروريين كما عمل على توسيع الجامعة وأسس بها معهداً جديداً أطلق عليه اسم (الكلوديوم) وكان مهتماً بالتشريع الروماني والدراسات الكلاسيكية.

أما فسبازيان(*) (٦٨/٧٩م) فكان محباً للعلم وتجلت عنايته في جمع الكتب لمكتبة العاصمة الرومانية كما أنه أرسل إلى الاسكندرية من ينسخ الكثير من كتبها لتزويد مكتبة روما بنفائس العلم اليوناني وبذلك أصبحت للاسكندرية المكانة الثانية بعد روما في كل شيء من سياسة وعلم ولم تعد المصدر الوحيد للنشاط الفكري في العالم القديم وإن ظلت وكراً من أوكاره على كل حال.

ولقد كان الامبراطور هادريان(**) (١١٧/١٣٨م) من محبي العلم المؤلفين باللغتين اليونانية واللاتينية وتركزت عنايته على تأسيس المكتبات في روما وأثينا. ولم يكن الامبراطور المستنير ماركوس أوريليوس(***) (١٦١/١٨٠) أقل عناية من

= كلوديوس نيرون، وكان مولده في لجدنوم Lugdunum (ليون الحالية) في السنة العاشرة ق.م وكان ضليعاً في الفنون القديمة والدين والعلوم الطبيعية والفلسفة والقانون. (انظر، ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الثالث «قيصر والمسيح» ترجمة محمد بدران. ص ص ١١٤/١١٥).

(*) ولد في قرية سبنيه قريبة من ريتي Reate وأسرته من عامة الشعب، ولم يكن يتصف بشيء من شذوذ العباقرة ولا يزيد عن كونه رجلاً قوي الإرادة شديد الذكاء العملي. (أنظر ول ديورانت، المرجع السابق نفسه، ص ص ١٤٥/١٤٦).

(**) يقال إن اسمه واسم اسرته مشتقان من مدينة أوريا الواقعة على البحر الأدرياري ولد في مدينة اتالكا Italica باسبانيا وكان محباً للأدب اليوناني ودرس الغناء والموسيقى والطب والعلوم الرياضية والتصوير والنحت ثم مارس بعد ذلك عدة فنون أخرى، وقد أعلن حمايته للمكتبة والموسيون والعلماء في الاسكندرية.
انظر، ول ديورانت، المرجع نفسه، ص ٤٠٣.
وأيضاً، مصطفى العبادي، مرجع سابق، ص ١٨٤.

(***) ولد في روما عام ١٢٠م عن أسرة عريقة تنتمي أصولها من ناحية أمه إلى جد كان يقطن في إسبانيا، وظهرت لديه نزعة نحو التقشف والزهد والابتعاد عن زينة الدنيا وبهارجها نتيجة إطلاعه على كتابات أفلاطون والرواقيين وإبكتيتيوس، وفي عام ١٣٨م أمر الإمبراطور هادريان الامبراطور انطونيوس بأن يتخذ من ماركوس أوريليوس ولي عهد له فتبناه هذا الأخير واحتضنه
يقول رينان Renan «لو أن انطونيوس لم يعين ماركوس اوريليوس خليفة من بعده لما استطاع أحد قط أن ينافسه فيما اشتهر به من أنه خير الملوك على الاطلاق».

سابقيه في لاهتمام بالعلوم والجامعة، فقد كان شخصية متعددة الجوانب فيلسوفا وناقداً وحمياً للعلوم وأهله.

غير أن الأوضاع العلمية قد انقلبت رأساً على عقب لدى الامبراطور كراكلا(*) (٢١١/٢١٧م) ففي عهده فقدت المدينة حريتها وأغلقت معاهد العلم وشرد رجاله ونكل بهم لاسيما أتباع أرسطو من المشائين(١).

وكانت الحياة العقلية في هذا العصر قوية في الاسكندرية العاصمة الفكرية ذات المكانة الثانية بعد روما فقد وجدت الجامعة عناية من بعض القياصرة مثلما وجدت من عواهل البطالمة لا سيما وقد أصبح القياصرة حماة للعلم بحكم ما آل إليهم من تراث، فكان الامبراطور هادريان يختلف إلى المتحف ويشترك في المنافسات العلمية والأدبية مع الطلاب(٢).

وقد بقيت الاسكندرية كعبة يؤمها طلاب العلم من كل صوب وذلك بفضل مكتبة السرابيوم من جهة، والقيصريون من جهة أخرى، وانجبت مدينة نقراطيس الإغريقية رجالاً اهتموا بالأدب ومنهم بولكس Pollux الذي عهد إليه هادريان بمهمة تدريس الخطابة في الجامعة، وكان دنيس السكندري Denys واحداً ممن عرفوا زمن هادريان ونظم بعض الحقائق الجغرافية في قالب شعري كما وصف نقلاً عن خريطة بطليموس أرض ليبيا ومعظم أجزاء أوربا وآسيا.

ولما كانت اسكندرية البطالمة قد تميزت بتقدمها في دراسة الطب والتشريح لذا فقد تابع هذا العصر دراسة الطب أيضاً فقام كلودجالين (متوفى ٢٠٠م) في روما بتشريح بعض الحيوانات والخنازير والقردة والأسماك، وتوصل من ذلك إلى

---

* انظر، علي عبدالمعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١، ص ١٢٦.
وأيضاً: Renan, Marc Aurèle, 2.

(*) أصدر تشريعاً عاماً فحواه منح المواطنية الرومانية لجميع سكان الامبراطورية من الأحرار انظر مصطفى العبادي، مرجع سابق، ص ١٩٣

(١) إبراهيم جمعة، جامعة الاسكندرية والنقل عنها وتأثر العقل العربي بعلومها، القاهرة، ١٩٤٤، ص ٨١ ـ ٨٤

(٢) المرجع نفسه، ص ص ٨٥ ـ ٨٦

نتائج قيمة زادت من مكانة الاسكندرية.

وكما حققت الاسكندرية تقدماً ملحوظاً في الدراسات الطبية فقد ظهرت فيها شخصيات اكتسبت شهرة عالية في أواخر القرن الأول الميلادي وكان من بينهم مينلاوس Menelaus وبابوس Papus الذي ظهر في أواخر القرن الثالث الميلادي وعمل على تقريب إقليدس وأبولونيوس وأرشميدس إلى أفهام الناس كما عمل وعلى تنظيم المسائل الهندسية الموروثة عند أسلافه وكان مبتدعاً ومكتشفاً لعدة فروض علمية مهد بعضها السبيل لفلسفة ديكارت في العصر الحديث.

وكان ديوفانتس Diophantus من أعلام القرن الثالث يدين له العلم، لا سيما علم الجبر، بالفضل الكبير، وكذلك كلوديوس بطليموس ومعاصريه في الجغرافيا. ولقد أنتج هذا العصر مؤرخين وأفذاذاً من اللغويين فقام ثيون Théon بوضع مفردات الرواية الجادة والرواية الهازلة كما شغل كرسياً لتدريس الآداب اليونانية في الجامعة وله مجهودات تذكر في علم الجبر ساعدته فيها ابنته هيباثيا Hypatia الفيلسوفة الوثنية التي اضطهدها مسيحيو الاسكندرية وقتلوها[١].

ولقد شهدت الاسكندرية في ذلك العصر حركة فكرية تمثلت في ظهور مذهب فيلون السكندري (٣٠ق.م/ ٥٠م) في التوحيد واللاهوت، وتمت الترجمة اليونانية للتوراة (العهد القديم) وهي المعروفة بالسبعينية وذلك لخدمة صالح اليهود المنتشرين في بقاع الأرض[٢].

وعندما انتشرت المسيحية في غضون القرن الثالث الميلادي نشأت في الاسكندرية حركة معارضة للمسيحية تزعمها أمونيوس ساكاس مؤسس الأفلاطونية الجديدة وتلميذه أفلوطين، ونافست الأفلاطونية العقيدة المسيحية وكان من أثر هذه المنافسة تلك الثورات المتتالية التي شهدتها الاسكندرية معقل الديانة والفلسفة على السواء.

---

(١) إبراهيم جمعة، مرجع سابق، ص ص ٩٢/٨٨.

(٢) سير هارولد إدريس بل، الهلينية في مصر من الاسكندر الأكبر إلى الفتح العربي، ترجمة زكي علي، دار المعارف، الطبعة الثانية، ص ٧٥.

(٢) المرحلة الثانية ٢٧٣ / ٣٩١م.

شهدت الاسكندرية في تلك الفترة أشد المحن والثورات التي كان من أثرها ضياع كثير من الثروات العلمية، واتجهت ثورات المسيحيين على الوثنيين إلى السرابيوم باعتباره معقلاً هاماً من معاقل الوثنية بالإضافة إلى غيره من المعابد، واتجه المسيحيون إلى تدمير الآثار الوثنية وأقاموا على أنقاضها كنائس مسيحية ولقد كان هذا النزاع محتدماً لا يعرف سبيلاً إلى الرحمة والشفقة مثل المسيحيون فيه بالوثنيين المشتغلين بالعلم ومسائله أبشع تمثيل، وكانت الفيلسوفة «هيباثيا» ابنة ثيون العالم الرياضي ضحية هذا النزاع ويعتبر تمثيلهم بها مضرب الأمثال في الوحشية فقد مزقوا جسدها تمزيقاً في أحد محاريب معهد القيصريون[1].

وظلت الاسكندرية تتمتع بشهرتها العلمية بفضل مكتبتها العامرة حتى أواخر القرن الرابع حين شن أسقف كنيسة الاسكندرية ثيوفيلوس أكبر حملة اضطهاد تعرض لها الوثنيون وفيها حطم المسيحيون المعبد تحطيماً تاماً لم يبق على المكتبة وأن أبقى على بعض الأروقة الخاصة، وبذلك يمكن القول إن السرابيوم كجامعة لم يعد له وجود بعد تلك الثورة التي قادها ثيوفيلوس[2].

ولقد احتفظت الاسكندرية في العصر البيزنطي بنفس المكانة الممتازة التي كانت لها من قبل وتميز العصر في جملته بأنه كان عصر تفلسف وتفقه في الدين وميوله في مجموعها كانت أدبية فقهية.

أما عن الحركة الفكرية في تلك الفترة فقد تمثلت في ظهور مدرسة الاسكندرية المسيحية وكان هدفها هو معارضة الجامعة الوثنية الشهيرة في الاسكندرية القديمة وقد استطاعت هذه المدرسة أن تكتسب مجداً وقوة على يد أساتذتها الكبار أمثال كلمنت السكندري وخليفته أوريجين السكندري والبطريك ثيوفليوس وكانوا جميعاً حرباً على الوثنية[3].

---

(١) Burry, J.B., History of the Later Roman Empire, Vol.I, New York 1958, PP.217/19.

(٢) Chadwick, H., The Early Church, London, 1969, PP.171/72.
وأيضاً Burry, Op. Cit., PP.368/69.

(٣) إبراهيم جمعة، مرجع سابق، ص ١٠٢

ثانياً ـ مظاهر الحياة الدينية:

تميزت الحياة الدينية في تلك الحقبة بعدة خصائص تتلخص في اندماج المعتقدات الدينية وانتشار الديانات الشرقية في الامبراطورية الرومانية وتغلغل العادات الشرقية ونمو الخرافات والأساطير وساد الاعتقاد في الأشياء الغريبة بالإضافة إلى الفردية الشديدة في الحياة التأملية كما لعب العامل العنصري دوراً حاسماً في الحركات الدينية في ظل الامبراطورية وساعد على هزيمة التقاليد والأمال التي ارتبطت بها الأفلاطونية الجديدة بعد موت أفلوطين بالإضافة إلى ذلك فقد غزت الثقافة اليونانية بلاد الشرق الأوسط واشتد الصراع بينها وبين ثقافة اليهود وبخاصة في سوريا وفلسطين وظلت تؤثر تأثيراً بالغاً في الديانة المسيحية(١).

وكان من أهم الأحداث الهامة التي شهدها ذلك العصر تلك الاضطهادات التي لاقتها المسيحية إبان حكم الأباطرة الرومان وكيف خرجت منها منتصرة في نهاية المطاف لتصبح دين الامبراطورية الرسمي، كما شهدت المسيحية منذ أوائل عهدها خلافات مذهبية خطيرة كان لها أثرها في تاريخ الشرق والغرب جميعاً.

والآن سنعرض لتلك المظاهر والأحداث السابقة بشيء من التفصيل.

(١) الديانة المصرية:

كان من نتيجة التقاء شعوب العالم القديم بعد فتوحات الاسكندر أن واجه الدين اليوناني القديم أدياناً أخرى مثل البوذية وعبادة آمون في مصر وعبادة مثرا إله الشمس في فارس والدين اليهودي وأخيراً المسيحية التي كانت آخر حركة دينية واجهها الهلليون في العصر القديم.

وتنطوي الديانة المصرية القديمة على الإيمان بثالوث يمثله أوزيريس وايزيس وابنهما حورس.

كان أوزيريس Osiris إلهاً رعوياً يدعى عنجتي Andjeti ويمثل إله القمح

---

(١) Inge, Op. Cit., P.28.

أو الحب وجاء تـــبعه من سـوريـا واستقـروا في الـدلتـا في عصـــور مـا قبـــل الأسرات[١] وهـنـاك نصوص مصرية قديمة تتعلق بعبادة أوزيـريـس تتناول العـابد المخلص لـلإله بعـد المـوت، نقتبس فقـرة من هـذه النصـوص: «مثلمـا يعيش أوزيريس فسوف يعيش هو كذلك أي (العابد) ولن يموت مثل أوزيريس، وسوف يخلد شأنه في ذلك شأن أوزريس»[٢].

أما ايزيس فكـانت إلهة ذات شعبية كبيرة وجـد أتباعهـا في عصور مـا قبل الاسرات في شمال الدلتا، وقيل قديمـاً إنها زوجـة أوزيريس إلـه الدلتـا الغربيـة المجـاورة، وهي ابنة (جب) إلـه الأرض، و(نوت) إلهـة السمـاء، وقـد ولـدت حورس باتحادها مع اوزيريس[٣].

ولقـد جمعت ايـزيس إلهـة الخصـوبـة Fertility بين بعض صفـات فينـوس Venus وسيريز Ceres وبعض الآلهة الرومانية الأخرى[٤].

وكـانت أيضـاً حـامية التجـارة والملاحـة، وكان البحـارة والنساء متفـانين في عبادتها لأنها كانت تبعث بسفنهم سالمة إلى الميناء وبالاطفـال إلى هذا العـالم، كما كانت رؤية المتصوف عند منتهى تصوفه ومن ثم نجد أبـوليوس يختتم كتابه المسخ أو التحويـل Metamorphoses بصلات إخـلاص وتفان لهمـا بينما تـأخذ هي في الظهور لاتقياء العابدين[٥]. وقـد كانت ايـزيس بالنسبـة للمتصوف تمثـل أعمق أسرار الحيـاة ولذلك يجعلها أبروقلس تقـول: «أنا التي كـانت، وما زالت، وسوف تكون، وأنا التي لم يرفع ثوبي أحد»[٦].

ولما كان اندماج المعتقدات الدينية من مميزات هـذا العصر لـذا فقد كـانت عبـادة ايزيس مـرتبطة بعبـادة «انوبيس» Anubis ذو الـرأس الكلبيـة والـذي كـان محبوباً منـذ زمن بعيد في مصـر، وبعبادة حـورس ابن ايزيس واوزيـريس وبعبادة

---

(١) P. Hamlyn, Egyptian Mythology, Italy, 1958, P.50.

(٢) Kennedy, St. Paul & The Mystery Religions, P.99.

(٣) P. Hamlyn, Op Cit., P.58.

(٤) Plutarch, De Iside & D'osiride, P.53.

(٥) Inge, Op.Cit., P.40.

(٦) Ibid., P.41.

آمون الذي أخذ يحل محل أوزيريس[١].

وجمع الإله آمون بين صفات عديدة وكان يقال عنه أنه لديه القدرة على شفاء الأمراض ولذا كان المرضى ينامون في معابده، وانتهى آمون إلى أن يكون الإله الأوحد ذا الجلالة العظمى الذي ألقى بايزيس إلى الظل وتقرب إليه كراكلا بأن كرس له السيف الذي قتل به أخاه «غيته» مثلما هو الحال مع قتلة جنوب إيطاليا الذين عرف عنهم أنهم كانوا يقدمون للعذراء السكين التي استخدموها في قتل عدو لهم[٢]. ولقد اتحدت ايزيس مع أوزيرس وانجبا حورس وبذلك يكتمل الثالوث المصري القديم. واتخذ حورس Horus صوراً مختلفة منها «حورويس» Haroeris أي حور العظيم أو الأكبر وكذلك «حوربحدتي» Hours Behdety، و«حورخت» Harakhte أي حور المنتسب للأفق، و«حورماخيس» Harmakhis أي حورس في الأفق، وحورازيس Harsiesis أي حور بن ايزيس[٣].

أما عن الحياة الدينية في ظل الامبراطورية الرومانية فقد استمرت عبادة الثالوث المقدس المكون من سرابيس وايزيس وهربوكراتيس والذي كان من صنع البطالمة[٤]. أما عن سرابيس Serapis فلقد تضاربت آراء المؤرخين حول أصله وتكاد تجمع الآراء بأن سرابيس اشتق من الإله المصري أوزير ـ حابي Osir-Hapi المظهر الممفيسي لأوزيريس Osiris وأبيس Apis العجل المؤله، وإله العالم الآخر وإليه أضيف ملامح هلينية في كل من الشكل والديانة[٥].

ولقد شبه يونانيو الإسكندرية الإله سرابيس بعدة آلهة أخرى وأضفوا عليه رموز هذه الآلهة فتارة عبد على أنه إله الموتى اليوناني «بلوتو» Pluto وتارة أخرى رأوا فيه صورة من ديونيسوس إله الخمر أو زيوس رب الأرباب وإله الناس

---

(١) Ibid., P.41.

(٢) Ibid., P.41.

(٣) P. Hamlyn, Op. Cit., PP. 67/72.

(٤) ادولف أرمان، ديانة مصر القديمة، ترجمة عبدالمنعم أبو بكر ومحمد أنور شكري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ص ٤٢.

(٥) P.M. Frzer, Current Problems Concerning the Early History of the Cult of Sarapis. Opus. Athen, VII, London, 1967, P.42

جميعاً[١] ولما كان سرابيس إلهاً للشفاء فقد ماثلوه بالإله اسكليبوس وجعلوا الثعبان رمزاً له

وكانت ايزيس في الديانة المصرية القديمة كما ذكرنا زوجة وفي نفس الوقت أختاً لاوزيريس الذي زفت إليه حتى قبل مولدهما ثم انجبت منه الطفل حورس، ولما كان سيرابيس صورة من اوزيريس فقد أصبح من الطبيعي أن تكون ايزيس زوجة لسرابيس في العصر البطلمي، وقد نالت ايزيس في الاسكندرية شعبية كبيرة لا حد لها بوصفها الإلهة لمدينة الاسكندرية[٢]. ولما كان المصريون لا يرون في سرابيس غير أوزيريس أبيس إله منف، لم يروا أيضاً في ايزيس إلا زوجة أوزيريس وأم حورس، فلم يعبدوا طوال عصر البطالمة ذلك الطراز من ايزيس الذي ظهر في العصر الهلينستي وعبده الاغريق وإنما استمسكوا بإلهتهم القديمة فبقيت ايزيس بالنسبة لهم مصرية في شكلها وصفاتها وطقوسها[٣].

أما ثالث أعضاء هذا الثالوث فقد كان الإله حورس الطفل أو كما لقبه الإغريق حربوقراط أوهر بوكراتيس فقد كان مصري الأصل أيضاً باعتباره إحدى صور حورس ولكن سرعان ما اتخذ لنفسه صوراً أخرى لحورس والآلهة أخرى مصرية وغير مصرية وانتشرت عبادته خارج مصر في العالم اليوناني[٤].

هكذا تكونت الديانة الجديدة من الآلهة المصرية أوزيريس وايزيس وحورس ورغم نجاح هذه الديانة إلا أنها لم تفلح في تحقيق الارتباط الروحي بين أهم عنصرين في المجتمع السكندري وذلك لأن الشكل الذي قدمت به هذه الآلهة للعنصر المصري يختلف عن الشكل الذي قدم لليونانيين كما أن جوهر العبادة نفسها كان يختلف من عنصر لآخر، فالمصريون نظروا إليها على أنها آلهة مصرية صميمة لم يعتريها أي تغير إلا في المظهر، بينما نظر إليها اليونانيون على

---

(١) J. Frazer; Adonis, Attis Osiris, Studies in the History of Oriental Religiom. Vol.II, London, 1914, P.119.

(٢) أدولف أرمان، مرجع سابق، ص ٤٣٣.

(٣) إبراهيم نصحي، تاريخ مصر في عهد البطالمة، الجزء الثاني، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠، ص ص ١٨٠ - ٢١٤

(٤) مصطفى عبادي، مرجع سابق، ص ٢٧٥

أنها آلهة يونانية أو شبيهة بها ويبدو ذلك من تشبيه ايزيس بأفروديت واتينا وديميترا وتشبيه حورس بأبوللو ثم تشبيه سرابيس بديونيسوس وغيره من الآلهة اليونانية القديمة[1].

(٢) الديانات الفريجية:

تعتبر من أهم الديانات الشرقية التي غزت الامبراطورية الرومانية وسميت بالفريجية نسبة إلى فريجيا بآسيا الصغرى[2].

ومن أهم الديانات الفريجية في ذلك الوقت عبادة «الأم العظيمة[*]» Magna Mater التي انتشرت في اثينا إبان القرن الرابع قبل الميلاد، كما ظهرت في روما منذ الحرب البونية Punic War الثانية وشملها الارستقراطيون بالرعاية والاهتمام رغم أنه لم يكن ليسمح لأي روماني بالانضمام إلى صفوف الكهان.

وكانت العبادة الفريجية خاضعة في بداية أمرها لرقابة صارمة إلا أن كلوديوس Claudius أزال القيود التي كانت مفروضة على عبادة سيبيلي[**] Cybele وآتيس Attis.

وتغيرت الديانة الفريجية نتيجة اندماجها مع الديانة الفارسية القديمة، ففكرة معمودية الدم[***] The baptism of blood قد أدخلت في عبادة الإله الفارسي

---

(١) أدولف أرمان، مرجع سابق، ص ١٢٥.

(٢) Inge, Op. Cit., P.42.

(*) حول انتشار العبادات الفريجية بصفة عامة، وعبادة الأم العظيمة بصفة خاصة في الامبراطورية الرومانية، أنظر:

F. Cumont, Oriental Religion in Roman Paganism, P.57, ff.

(**) ظهرت عبادتها في ليذيا Lydia بآسيا وارتبطت بمحبوبها آتيس Attis وكانت سيبيلي آلهة الخصوبة والشفاء من الأمراض وكانت تختص بالنبوءات كما كانت سيدة الطبيعة المتوحشة وكانت يرمز لها بالأسد، وعرفت في القرن الخامس ق.م في اليونان حيث ارتبطت عبادتها بعبادة الآلهة ديمترا في روما حوالى ٢٠٥ ق.م.

أنظر: The Oxford Classical Dictionary, Art., «Cybele»

وأيضاً: F. Cumont, Op. Cit., P.46.

(***) يعتبر التعميد شعيرة من شعائر المسيحية، وكان موجودا عند اليهود قبل المسيحية. وكان يحيى يعمد الناس في نهر الأردن ولذلك سمى «يوحنا المعمدان». ويتم التعميد في الطفولة أو في -

القديم (مثرا) عن طريق ديانة الأم العظيمة، وقد تنتمي أصلاً إلى ديانة أناهيته(*) Anahita الآلهة الفارسية[1].

ولقد حاولت الديانة الفريجية الوفاق مع المسيحية في القرن الرابع، وهنا يقول أوغسطين: «إن كهنة سيبيلي أو ميثرا اعتادوا أن يقولوا حتى الإله ذو القبعة آتيس أو ميثرا مسيحي»[2].

وعملت فكرة الأخوة الدينية المدعمة بالطقوس في الوقت نفسه على صبغ هذا الدين وغيره من الأديان ذات الأسرار بالصبغة الإنسانية. ومهما يكن من شيء، فإن ديانة فريجيا ذات الأسرار قد وقفت في سبيلها أصولها البربرية وقضت عليها بالزوال.

(٣) عبادة ميثرا الإله الفارسي Mithra:

كان ميثرا إلها فارسياً قديماً يمثل النور والحكمة وكان منافساً قوياً للمسيحية وبخاصة في النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي[3].

انتشرت عبادة ميثرا في روما إبان عهد القياصرة واشتملت على كثير من العناصر التي تحجبها إلى نفوس العسكريين.

يقول بلوتارك: «إن الرومانيين عرفوا هذه الديانة لأول مرة عن طريق

= الكهولة ويكون برش الماء على الجبهة أو غمس أي جزء من الجسم في الماء، وسر المعمودية أنها تمحو الخطيئة الأصلية في النفس وتلدها ثانية.

انظر، أحمد شلبي، مقارنة الأديان، المسيحية، مكتبة النهضة ١٩٧٨، ص ص ١٦٨/١٦٩.

(*) إلهة فارسية للحياة المقدسة وتتخذ سكناها بين النجوم وعهد إليها بالعناية والإشراف على الخلق، وانتشرت تلك العبادة في أرمينيا، وكابا دوكيا وبونتوس وبخاصة في ليديا. ولقد تشبهت أناهيته بسيبيلي أو ارتميس ومن هنا سميت «أناهيتا الأم» Mater Anahita.

انظر: The Oxford Classical Dictionary, art. «Anahita»

وأيضاً، صمويل نوح كريمر، أساطير العالم القديم، ترجمة أحمد عبدالحميد ومراجعة عبدالمنعم أبو بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ٣١٠.

(١) F. Cumont, Op. Cit., P.69.

(٢) Ibid., P.69.

(٣) B. Russell, A History of Western Philosophy, London, 1961, P.286.

القراصنة الصقليين الذين أخضعهم بومباي عام ٦٧ق.م»[١] وكان إله هذه الديانة يتمثل في شاب بهي الطلعة يلبس القبعة والرداء الفريجي ويركع فوق ثور ينقض على رقبته لينهشها[٢]. وتتمثل مهمة هذا الإله في المحافظة على النظام الكوني والإنساني، فهو الإله الحاكم في «الافستا» وكان يقال أحياناً إنه الشمس وإنه يشفع على الدوام لاتباعه عند أبيه ويحميهم ويشجعهم في كفاحهم الدائم للشر والكذب والدنس، وغيرها من أعمال أهريمان أمير الظلام. ويقول كهنته إن الناس كلهم سيحشرون لا محالة أمام مثرا ليحكم بينهم ثم تسلم الأرواح الدنسة إلى أهريمان لتعذب على يديه عذاباً أبدياً، أما الأرواح الطاهرة فترتفع إلى عالم السماء لتبقى في صحبة أهورا مزدا[٣].

ولقد ارتبط ميثرا إله الشمس بآلهة الطبيعة التي كان الإغريق والرومان يعرفونها، فإذا كانت ايزيس قد استطاعت أن تجتذب النساء والمواطنين المسالمين فإن ميثرا استطاع هو الآخر أن يجتذب الجنود والمغامرين[٤].

ولم يكتسب ميثرا أهميته إلا في عهد الأنطونيين حيث وضعوا ماركوس أوريليوس في الفاتيكان بجوار المكان الذي يوجد فيه القديس بطرس الآن[٥].

وقد انتقلت هذه العبادة مباشرة من فارس إلى إيطاليا وأخيراً إلى الغرب ومن أهم الأفكار الشرقية التي عرفت عن هذه الديانة الفارسية وبخاصة الزرادشتية فكرة الثنائية في الخير والشر، والتفرقة بين المادة والروح تلك الثنائية التي قدمت إلى كثير من العقول تفسيراً معقولاً لوجود الشر في العالم..

ولقد أثرت هذه الأفكار الشرقية في الفكرين الهلليني والهللينستي، فلم

---

(١) Inge, Op. Cit., P.44.

(٢) س. هارولد أ. بل، الهلينية في مصر، ص ٥٨.

(٣) Cumont, Op. Cit., P.93.

وانظر، بول ماسون أورسيل، الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف، ص ص ٩٦/٩٧.

(٤) Cumont, Op. Cit., P.142 ff.

(٥) Inge, Op. Cit., P.44.

تعرف الهنينية أي إله للشر مثلما هو الحال في المزدكية(*)، واشتملت الافلاطونية الجديدة على بعض هذه الأفكار الشرقية، وأمثلة ذلك دراسة فورفوريوس للشياطين والعفاريت والجن والتي تبدو كالزرادشتية(**) تماماً[1].

كما تعتبر فكرة الجحيم في العصور الوسطى من أصل فارسي بالإضافة إلى أنها ذات أصل يهودي مسيحي.

ولقد اشتملت هذه الديانات السائدة في البحر المتوسط على طقوس خفية تتخذ عادة صورة احتفالات تطهير وتضحية وتثبيت روحي تدور كلها حول موت الإله وبعثه فمثلاً كان الأعضاء الجدد يدخلون في دين سيبيلي بوضعهم عراة في حفرة يذبح فوقها ثور فيسقط دم الحيوان الذبيح على الفرد فيطهره من خطاياه وآثامه ويهبه حياة روحية جديدة خالدة أبد الدهر[2].

(٤) الإحياء الديني:

أراد الامبراطور أوغسطس إحياء العاطفة الدينية التي اتخذت أشكالاً عديدة منها التطلع إلى الألهة الأوليمبيين والتحول تجاه الدين الداخلي والثيوصوفيا(***)

(*) أصحاب مزدك الذي ظهر في أيام قباذ والدانو شروان، وكان ينهي الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال ويحكى عنه أنه أمر بقتل الأنفس ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة. ومذهبه في الأصول والأركان أنها ثلاثة: الماء والأرض والنار ولما اختلطت حدث عنها مدبر الخير، ومدبر الشر؛ فما كان من صفوها فهو مدبر الخير، وما كان من كدرها فهو مدبر الشر، وهم فرق الكوذية وأبو مسلميه والماهانيه والاسبيدخامكية. انظر، الشهرستاني، الملل والنحل تحقيق عبدالعزيز الوكيل. جـ٢ مؤسسة الحلبي، ص ص ٥٤/٥٥.

(**)أصحاب زرادشت بن بورشب الذي ظهر في زمان كشتاسب بن لهراست الملك، وأبوه كان من أذربيجان، وأمه من الري وأسمها: دغويه. وكان لهم أنبياء وملوكاً: أولهم كيومرث وكان أول من ملك الأرض وبعده أوشهنك ابن فراوك، ونزل أرض الهند وبعده طمهورث وظهرت الصابئة في أول سنة من مكه وبعده أخوه جم الملك ثم بعده أنبياء وملوك، ومنهم منوجهر ونزل بابل وأقام بها. وقال زرادشت إن النور والظلمة أصلان متضادان وكذلك يزدان واهرمن وهما مبدأ موجودات العالم وحدثت التراكيب من امتزاجهما.
انظر، الشهرستاني، المرجع نفسه، ص ص ٤١ج٤٢.

(١) Inge, Op. Cit., PP.44/45.

(٢) Guignebert, C., Christianity Past & Present, P.71.

(***) كان من نتيجة اختلاط الفلسفة اليونانية في نهاية المطاف بالروح الشرقية ان امتزج العلم =

θέοбоØια والسحر والشعوذة كما ظهر دين الفترة الهللينية في صورة عقيدة الإخاء مما كان له أبلغ الأثر في نفوس الجميع وشعورهم بالرغبة في الاتصال بالله بوسيلة أو بأخرى. ومن الملامح البارزة المميزة للدين في هذه الفترة هي اندماج المعتقدات الدينية، وسبب ذلك أن العقائد القديمة لم تكن كافية لاحتياجات العصر الأكثر تديناً والأرفع خلقا مما جعل من الصعوبة بمكان التوفيق بين المعتقدات الدينية المتضاربة والحركة الفلسفية لأن الفلسفة أصبحت آنذاك تعبيراً فكرياً عن الدين الشخصي[1].

ولقد تميزت الامبراطورية الرومانية بسيادة الاتجاه الشعبي حيث كان البانتيون(*) παν'θδον الروماني مليئاً بالآلهة.

ويؤكد كل من بلنيوس الكبير Pliny the elder وبترونيوس Petronius أن الآلهة الرومانية كانت آلهة هلامية ظلالية ليس لها أساطير خاصة بها، كما كانت روما مليئة بالكهان ذوي الألقاب القديمة والدخول الكافية لإقامة الولائم المترفة باستمرار، وكان للنوادي والنقابات التجارية أسس دينية وكان الأعضاء من الأفراد يحضرون عرضاً كنسياً Church-Parade من وقت لآخر تشريفاً للآلهة التي كانت تقوم بدور الحماية لمهنهم الخاصة بهم، كما عمت التقوى بين العائلات وشغلت الطقوس الدينية على ذلك العهد مكاناً بارزاً وهاماً في الحياة الريفية التي وصفها بيتر Pater من بعد في كتابه الرئيسي «ماريوس الأبيقوزي» كما كان تأليه الحاكم أو قرين الامبراطور مسألة طبيعية في العالم المتحضر، وكان لكل رجل

= بالأساطير واختلط الفكر بالتصوف، وظهرت النزعات الاشراقية التي اصطلح العرف على تسميتها باسم «الحكمة الإلهية» أو الثيوصوفيا ومن ثم لا تعد الفلسفة علماً تركيبياً أو نظرة كلية فحسب، بل أصبحت أيضاً وجداً صوفياً وانجذاباً دينياً.

انظر. زكريا ابراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، ص ٣٤.

(١) Inge, Op. Cit., P.36.

(*) هيكل مكرس لجميع الآلهة أو مدفن عظماء الأمة أو آلهة شعب ما. بنى هذا المعبد في Campus Martius وألحق به عدد من الحمامات والحدائق بواسطة اجريبا الامبراطور من ٢٧ إلى ٢٥ ق.م. وأعيد بناؤه في فترة حكم الامبراطور هادريان الذي احتفظ باسم اجريبا على افريز المعبد، ثم أدخلت عليه تعديلات بواسطة الأباطرة سبتميوس وسيفيروس وكراكلا.

انظر: The Oxford Classical Dictionary, art «panthéon».

قرينه، ولكل امرأة (جونو)[*] Juno، ويلاحظ أن هذا الجانب من الفولكلور الروماني القديم كان مختلطاً بالأرواح والأشباح.

وإذا كانت المسيحية قد تأثرت بهذه المعتقدات الروحانية إلا أنها لم تعمل على تشجيع السحر والشعوذة، كما قاوم أفلوطين هذا الاتجاه الشعبي وكره هذا النوع من الخرافات والأساطير لكنه رغم ذلك فقد تأثر بها في النهاية ولم يستطع إنكارها أو حتى التخلص منها تماماً لأن الطبيعة عنده تعتبر نسيجاً من التعاطفات والانجذابات الغامضة، فقد يكون قرين الإنسان نفسه العليا أو ذاته الروحية[١].

ولقد لعبت فكرة الوسطاء دوراً كبيراً في عقيدة الرومان الدينية، فقد اعتبر ماكسيموس الصوري Maximus of Tyre الأرواح رسلاً ومفسرين بين السماء والأرض، أو بمعنى آخر وسطاء بين عالمي السماء والأرض كما اعتبرها كلسوس Celsus حكاماً عسكريين في المقاطعات الرومانية أو نواباً للحاكم الأعظم، كما آمن أفلوطين والمسيحية وكذا بامبليخوس وأبرقلس بفكرة الوسطاء لأنها تؤدي دوراً فلسفياً هاماً في العلو بالإنسان نحو العالم العقلي[٢].

(٥) التوفيق بين المعتقدات الدينية المتعارضة:

صور فرانز كومونت F. Cumont حالة الفوضى في العالم القديم قبل قسطنطين بقوله: «لنفترض أن المؤمنين في أوربا الحديثة قد هجروا الكنائس المسيحية ليعبدوا الله والبراهما ليتبعوا تعاليم كونفوشيوس أو بوذا أو لتطبيق مبادىء الشنتو Shinto ولنتخيل أنه حدثت فوضى بين كل الأجناس في العالم وراح فقهاء العرب وعلماء الصين وكهنة اليابان البوذيون ولاماوات التبت وعلماء الهندوس يبشرون بالجبرية وعبادة الأسلاف وتأليه الملوك وبالتشاؤم والخلاص عن

(*) آلهة رومانية قديمة ارتبطت عبادتها بعبادة الآلهة (هيرا) Hpa زوجة زيوس Zeus كبير الآلهة، وقد ارتبطت عبادتها بالجنس عند النساء ويقال إنها ملكة السماء في أساطير الرومان.
انظر: The Oxford Classical Dictionary, art «juno»
وأيضاً، لويس عوض، نصوص النقد الأدبي، اليونان، الجزء الأول، دار المعارف، ١٩٦٥، ص ٤٩٦.

(١) Inge, Op. Cit., P.37.
(٢) Ibid., P.38.

طريق الفناء. إنها فوضى يقوم فيها كل الكهنة بإنشاء معابدهم ذات الأشكال الغريبة وممارسة الطقوس المختلفة فيها، ومثل هذا الحلم سوف يعطينا صورة دقيقة إلى حد ما للفوضى الدينية التي كانت سائدة في العالم القديم قبل حلول عهد قسطنطين»[١].

واندمجت الآلهة الجديدة مع الآلهة القديمة في روما[٢] وشاع بينها عنصر الاستعارة كما هو الحال في امتزاج الديانات والمعتقدات الكلدانية بالديانة الفارسية، واختفت الأديان الوثنية جميعاً، وحوّل الفلاسفة الأساطير إلى قصص رمزية مما أتاح لهم فرصة التأمل والتفلسف وسيطر السحر والشعوذة على العلوم الطبية وبذلك وجد الدجالون سوقاً رائجة لسلعهم[٣].

بعبارة أخرى، فقد تميزت هذه الفترة بسيادة الخرافات بجميع أنواعها بالإضافة إلى التنجيم الذي كان يقال عنه إنه ملك العلوم وأكثر الفنون قيمة وانتشرت السطحية بين الطبقات الدنيا والعليا على السواء وترك التنجيم شبه العلمي أثراً بالغاً في اللغات الحديثة لأنه ارتبط بالدين بطريقة جعلت الشك فيه ضرباً من ضروب عدم التقوى.

واستمر التنجيم باقياً رغم أنه لم يكن في ظل الدين كما اتخذ السحر صورة أخرى هي «الفن الأسود» رغم المحاولات الجادة التي بذلت لقمع هذا الفن[٤].

(٦) عقائد عن الحياة الأخرى:

كان من أهم الملامح الدينية التي تميزت بها تلك الفترة هي الإيمان بالخلود وكذلك الأشباح وبخاصة في القرن الثاني على ما يذكر جوفينال Juvenal، فقد آمن بلوتارك وديون وكاسيوس وبلنيوس الأصغر وسيوتونيوس بالروحانيات[٥]. ولم تستطع الأفلاطونية الجديدة التقليل من هذا الإيمان نظراً

---

(١) F. Cumont, Op. Cit., P.196, ff.

(٢) Dill, S., Roman Society from Nero to M. Aurelius, New York, 1956, P.435.
وأيضاً: Cumont, Op. Cit., P.163.

(٣) Inge, Op. Cit., P.48.

(٤) Ibid., PP.49/50.

(٥) Pliny, Nat. History, 7, PP.188/91.

لتأثرها بفكرة الشياطين والجن. ولقد تأثرت الفيثاغورية الجديدة بالديانة الأورفية القديمة التي تستهدف مراقبة النفس في هذه الحياة الدنيا استعداداً لحياة الخلود والرغبة في التطهر والدخول المقدس في الدين كشرط أساسي للخلود السماوي وبعث الأرواح في أشكال دنيا أو عليا حسب حسنات أو سيئات الروح في الحياة الأرضية. ومن الأمثلة الأساطير التي تتناول الأخرويات بصورة أوضح أسطورة أدونيس Adonis وأوزيريس Osiris، وتهدف الأسطورة إلى تقوية الإيمان في التكفير والغفران والنجاة الأبدية بوسائل رمزية مقدسة.

ولقد بذل الفلاسفة جهداً كبيراً لمنع نظرياتهم من الانتشار بين عامة الناس واتخذت محاضراتهم وتعاليمهم طابع السرية التامة والتي ظهرت بوضوح في مدرسة الإسكندرية المسيحية(٢).

(٧) الإصلاح الخلقي:

تميزت الفلسفة باتجاهها إلى الأخلاق للبحث عن سعادة الفرد في تلك الحقبة ولم يكن الإصلاح الخلقي أقل وضوحاً من الإحياء الديني في عهد الامبراطورية حيث شاع اعتقاد مؤداه أن الإنسان خاطىء ويحتاج إلى نظام وإصلاح خلقي والدليل على ذلك هو أن الطوائف الدينية في أغلب الأحيان كانت تركز على طهارة الحياة كشرط أساسي لعضويتها.

ولقد ظهر عنصر جديد في الأخلاق وكان الشكل الإغريقي المميز له هو مذهب الكلبيين الذي أعيد أحياؤه ككمال للمذهب الرواقي وكمنافس له أحياناً، وكان الكلبيون الجدد رهباناً متسولين يطلقون لحاهم ويرتدون عباءاتهم الخشنة، كما كان هناك تأثير متبادل بين الأفكار اليهودية والهلينية المتعلقة بالأخلاق وقد اجتمعت كل هذه الأفكار في المسيحية ثم تراجع العنصر اليهودي وتقدم العنصر الإغريقي. مثلاً تعتبر أخلاق كلمنت إغريقية رغم أنه كان مؤمناً ارثوذكسياً، أما أخلاق امبروزو فهي رواقية وأخلاق أوغسطين أفلاطونية محدثة. ولعبت المسيحية دوراً كبيراً في التأثير الخلقي وخاصة بين معتنقي الديانات الأخرى فقد

---

(١) Inge, Op. Cit., P.54.
(٢) Ibid., P.55.

جعلت العلاقات الاجتماعية أكثر تعاطفاً وانتشاراً[1].

هذه هي أهم مظاهر الحياة الدينية في تلك الفترة، أما عن أهم الأحداث الدينية التي شهدها ذلك العصر فيمكن إجمالها فيما يلي:

(١) اضطهاد الرومان للمسيحيين:

ظهرت المسيحية مع مولد الامبراطورية الرومانية في الجزء الأخير من القرن الأول ق. م وكان يعد ظهورها من أخطر أحداث التاريخ وأكثرها تأثيراً في سير الأحداث والحياة بكل مظاهرها المختلفة.

ويذكر يوسيبيوس أعظم مؤرخي الكنيسة الأولين في القرن الرابع الميلادي أن القديس مرقص كان أول المبشرين بها في الاسكندرية في أواسط القرن الأول الميلادي[2]. ومن أكثر العوامل بعثاً على الدهشة في نشأة المسيحية الأولى ازدياد أهمية الفقراء من الناس؛ أولئك الذين كان نصيبهم الاحتقار والهوان، فقد كان أقل الناس حظاً من النفوذ الاجتماعي هم أكثرهم أثراً في قيام تلك الثورة التي بدلت وجه العالم كله. ولم يقبل ذوو الشأن على تعاليم المسيحية إلا بعد ذلك وبالتدريج[3].

ولقد لقيت المسيحية في عصرها الأول عنتاً شديداً، فنكل بأتباعها بعض الأباطرة وغيرهم من سواد الناس على غير ما جرى العرف من هذه الآونة[4].

أما عن أسباب الاضطهاد فتتلخص في أن الرومان اعتبروا المسيحية من فرق الديانة الموسوية اليهودية ولا سيما أن المسيحيين رفضوا مثل اليهود تأليه الامبراطور الروماني وعبادته ولكن لم يكد ينتهي القرن الأولى حتى اتضح الأمر

---

(١) Inge, Op. Cit., P.69/69.

(٢) مصطفى العبادي، مصر من الاسكندر الأكبر إلى الفتح العربي، ص ٢٧٦.
Chadwick, H., The Early Church, London, 1968, P.24 ff.

(٣) جورج سارتون، العلم القديم والمدينة الحديثة، ترجمة عبدالحميد صبره، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩، ص ١٩٢.

(٤) توفيق الطويل، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، دار الفكر العربي، ١٩٤٧، ص ٤٤.

وظهـرت الفوارق واضحـة بين الديـانتين، لأن المسيحيين لم يؤمنوا بـأيـة عقيـدة أخرى وأخذوا يجتمعون سراً لمبـاشرة طقـوسهم الدينيـة كما رفضـوا الخدمـة في الجيش الروماني واتخذوا الأحد أول أيام الأسبوع ليكون ذات صفة دينية بدلاً من السبت عند اليهود[1].

هكذا نظرت الحكومة الرومانيـة إلى المسيحيين واعـتبرتهم فئـة هدامـة تهدد أوضاع الامبراطورية وكيانها بل وسلامتها.

ومن أولى الـوثائق التي تصـور لنا بـداية عهـد المسحيين بـالاضـطهـاد تلك الرسالة التي أرسلها بليني الصغير إلى الامبراطور تراجان (٩٨/١١٧) يفيده فيها بـأنه عفـا عن جميع المشكـوك في أمرهم بعـد أن قبلوا تقـديم القـرابين لتمثـال الامبـراطور، في حين أعـدم الـذين امتنعـوا عن فعـل ذلـك، وقـد أجـاب عليـه الامبراطور تراجان معبراً عن استحسانه لتصرفه[2]

والآن نعرض لأهم الاضطهـادات التي لاقتها المسيحيـة إبان حكم الأبـاطرة الرومان وذلك على النحو التالي:

أولاً ـ اضطهاد نيرون (٦٤/٦٨):

يعتبـر اضطهـاد نيرون أول اضـطهادات الامبـراطوريـة الرومـانية للمسيحيين، ويـرتبط به استشهـاد رسولين من أعمـدة الكنيسـة همـا: بـطرس وبـولس حسب التقليد الكنسـي. وقد كـانت السنوات الخمس الأولى من حكمـه (٥٤/٥٩) فترة مجيـدة بفضـل القيـادة الحكيمة لمعلمـه سينيكا Seneca لكن الفتـرة البـاقيـة من حكمه فكانت شنيعة[3]. وتعتبر أبشع حركات الاضطهاد التي عانـاها المسيحيـون في القرن الأول تلك التي أنزلها بهم «نيرون» الـطاغية (٦٨م) فقـد ألقى بعضهم للوحوش الضارية تنهش أجسامهم، كما طليت أجسام البعض الآخر بالقار

---

(١) Hardy E.G., Studies in Roman History Vol.1, London, 1910, P.2.
وأيضـاً: Katz, S., The Decline of Tome & the Rise of Media Evat Europe, New York, 1955, P.62.

(٢) انظر، سعيد عبدالفتاح عاشور، أوربا في العصور الوسطى، الجزء الأول، ص ٥١.

(٣) الأنبا يؤانس، الاستشهاد في المسيحية، الطبعة الثالثة، ١٩٨١، ص ٦٥.

وأشعلت لتكون مصابيح عدد من الاحتفالات التي كان يقيمها نيرون في حدائق قصره[١].

ولقد تعددت جرائمه في القتل حتى أصبح مضرب الأمثال في الشر. قتل أخاه بريتانيكوس Britannicus وأمه أجريبينا Agrippina وزوجته أوكتافيا Octavia وبوبايا Poppaea وأستاذه ومعلمه سينيكا بالإضافة إلى العديد من الشخصيات الرومانية البارزة.

ومن التهم التي ارتكبها نيرون هي حادث إحراق روما، ولم يعط التاريخ أسباباً واضحة لهذا الحريق، لكن الشائعات التي ترددت وكتابات المؤرخين القدماء تشير كلها إلى أن نيرون هو الفاعل وأنه أراد أن يستمتع بمنظر طروادة أخرى تحترق ويشبع طموحه وجنونه في إعادة بناء روما على نسق أفخم ويسميها بمدينة نيرون[٢].

وقد بلغت كراهية نيرون للمسيحيين ذروتها في وسائله البشعة التي كان يعامل بها المسيحيين وتمثلت في صلب بعضهم ولف البعض الآخر في جلود الحيوانات الضارية بالإضافة إلى إشعال النيران في المسيحيين والمسيحيات وتقديمهم طعاماً للنار العظيمة التي أشعلها سنة ٦٤ كما سبقت الإشارة[٣].

ثانياً ـ تراجان (٩٨/١١٧م):

كان تراجان أول امبراطور أعلن أن المسيحية ديانة محرمة بالإضافة إلى أنه قد اهتم بإحياء التشريعات الصارمة ضد جميع الهيئات والجماعات السرية وسبقت الإشارة إلى أن الرسالة التي أرسلها بليني الصغير إلى الامبراطور تراجان كانت أولى الوثائق التي تصور لنا بداية عهد المسحيين بالاضطهاد. ولقد ذكر

---

(١) زكي شنوده، تاريخ الأقباط، الجزء الأول، ص ١٠١.
وانـظر: Cary, M., A History of Tome Down to the Reign of Constantin, London, 1954, P.531.

(٢) Schaff, Ph., History of the Christian Chruch, Vol.I, 5th. edit., Michigan, 1955, P.378.

(٣) Cary M., Op. Cit., P.351.
وانظر: — Documents of the Christian Church, P.2.

بليني أن المسيحية حديث خرافة وانها تزداد انتشاراً وبالتالي أصبح لها سلطان على الناس، ولكي يضع حداً لهذا الانتشار حكم على كثيرين منهم بالموت وأرسل بعضاً آخر إلى المحكمة الامبراطورية بروما.

وقد تعرض المسيحيون لاضطهادات عنيفة في سوريا وفلسطين ومصر ووجه المتعصبون من اليهود اتهاماً لسمعان أسقف أورشليم وحكم عليه بالموت صلباً عام ١٠٧ كما حكم على اغناطيوس أسقف أنطاكية وأرسل إلى روما وألقى للوحوش الضارية في الكلوسيوم[١].

ثالثاً ـ سيتميوس سيفيروس (١٩٣/٢١١):

لم يضمر مقتا للمسيحيين لأسباب فكرية بل كان بلاطه يضم بعض المسيحيين ومنهم طبيبه الخاص ابروقلس.

تزوج من جوليا دومنا Julia Domna ابنة كبير كهنة افسس الوثني وأصدر مرسوماً عام ٢٠٢م يقضي بمنع المسيحيين من تبشير غيرهم وضم متنصرين جدد وبسبب هذا المرسوم حلت أشد الاضطهادات بالمؤمنين في مصر وشمالي أفريقيا، وكان ممن استشهدوا في الاسكندرية ليونيدس والد العلامة أوريجنيوس، وبوطامينا العذراء العفيفة، وباسيليوس الجندي وغيرهم[٢]:

رابعاً ـ ديكيوس (٢٤٩/٢٥١م):

أصدر ديكيوس مرسوماً عام ٢٥٠م وجهه لجميع حكام الأقاليم في أنحاء الامبراطورية ويقضي بضرورة إعادة ديانة الدولة الوثنية مهما كلفهم الأمر. وتكمن أهمية هذا المرسوم في أن ما ترتب عليه من اضطهاد يعتبر بحق أول اضطهاد شامل ساد كل أقاليم الامبراطورية بعد أن كان محلياً وبالتالي فقد قدم عدداً أكبر من الشهداء.

ومن بين الذين استشهدوا إبان هذا الاضطهاد القديس مرقوريوس المعروف

---

(١) أنظر، الأنبا يؤانس، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٢) Schaff, Op.Cit., Vol. II, PP.57/58.

«بأبي السيفين» وفابيانوس الروماني، وبابيلاس الأنطاكي بالإضافة إلى اسكندر الأورشليمي[١].

خامساً ـ فالريان (٢٥٣/٢٦٠م):

استخدم تجربة جديدة لوقف تيار المسيحية المتدفق وذلك بنفي خدامها من الأكليروس والعلمانيين ومصادرة أملاكهم فضلاً عن تحريم الاجتماعات الدينية وزيارة المقابر.

أمر فالريان بأن يعدم رجال الأكليروس كما وأن يجرد المسيحيون من بين أعضاء مجلس الشيوخ والرجال البارزين والفرسان الرومان من ألقابهم وممتلكاتهم، فإذا أصروا على مسيحيتهم تبتر رؤوسهم، وأما صغار المواطنين ممن يعترفون بمسيحيتهم فمصيرهم أن يقيدوا بالسلاسل ويرسلوا للعمل في ضياع الأمبراطور. وكان من أهم شهداء ذلك الاضطهاد: سكتوس الثاني أسقف روما وكبريان أسقف قرطاجنة[٢].

سادساً ـ اضطهاد دقلديانوس وأعوانه (٢٨٤/٣٠٥م):

سجل القرن الثالث صوراً أخرى من أبشع ألوان التعذيب والاضطهاد للمسيحيين وذلك في عهد الامبراطور دقلديانوس، فقد أمر بهدم كنائس المسيحية وإعدام كتبها المقدسة وآثار آبائها.

واعتبر أن المسيحيين مدنسين سقطت حقوقهم المدنية وأمر بإلقاء القبض على الكهان وسائر رجال الدين وإيقاع الأذى بهم ألواناً، ونفذت هذه التعليمات في جميع المناطق فامتلأت السجون بالمسيحيين واستشهد الكثيرون بعد أن مزقت أجسامهم بالسياط والمخالب الحديدية أو أحرقت بالنار أو قطعت إرباً أو طرحت للوحوش الضارية أو غير هذا من ألوان التعذيب وقد سمي عصره «بعصر الشهداء»[٣].

---

(١) Ibid., PP.60/61.

(٢) Documents of the Christian Church, P.19.

(٣) Rostovtzeff, M., A History of Ancient World, Vol.2, PP.345/46.

وانظر، زكي شنودة، تاريخ الأقباط، الجزء الأول، ص ص ١٠٨/١١٠.

واصدر دقلديانوس منشورين متلاحقين في مارس ٣٠٣ م يقضي أولهما بسجن جميع رؤساء الكنائس ويقضي ثانيهما بتعذيبهم بقصد اضطرارهم لجحد الإيمان وكان القصد من هذه المنشورات هو القضاء على المسيحية ومحوها من الوجود

سابعاً ـ التسامح وبدء نفوذ الكنيسة في روما:

كانت السياسة الدينية التي انتهجتها الحكومة الرومانية تقوم على أساس من التسامح. ولم يكن لنا أن نتوقع غير ذلك لأن هذه كانت نظرة الرومان العامة إلى الدين. ولقد ظهر مبدأ التسامح الديني الهليني الأصل الذي سارت عليه الحكومة الرومانية واضحاً جلياً في سياستها تجاه الديانة اليهودية، وورث الكنيسة المسيحية عن الديانة اليهودية هذا المنطق اليهودي الواعي الذي احترمته الحكومة الرومانية مثل تلك الروح السمحة العلية، كما لم يكن زهد المسيحيين في استخدام القوة يقل بحال عن استنكار اليهود[1].

ثامناً ـ اضطهاد ثيودوسيوس للملحدين:

شرع الامبراطور المسيحي المتعصب ثيودوسيوس في شن حملة تهدف إلى استئصال جميع الديانات غير المسيحية في الامبراطورية الرومانية، ولذلك صدر أول قانون نص على الإعدام عقوبة للملحدين في دستور تيودوسيوس وذلك قرابة عام ٣٩٥م والذي لم يطبق إلا على اتباع المذهب المانوي وهو أول قانون نصادف فيه لفظ «مفتشي الإيمان أو رجال محكمة التفتيش»[2]. وكان أعضاء تلك المحكمة من الرهبان وكانت وظيفتهم اكتشاف المخالفين في العقيدة. وتاريخ محكمة التفتيش هو تاريخ الاضطهاد الديني في أقسى صوره وقتل حرية الفكر بأبشع أداة[3].

---

(١) ارنولد توينبي، تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزي جرجس، مراجعة محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣، ص ص ٢٥١/٢٥٣

(٢) توفيق الطويل، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٣) زكي شنودة، تاريخ الأقباط، ص ١١٠

وانظر، أحمد شلبي: مقارنة الأديان، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السادسة، ١٩٧٨، ص ٧٤

تاسعاً ـ تأييد قسطنطين للديانة المسيحية:

ولقد تغيرت الأحوال في مطلع القرن الرابع وذلك بظهور الامبراطور قسطنطين (٣٣٧/٣٠٦م) الذي أصدر مراسم التسامح سنتي ٣١٣/٣١١م والتي اعترف فيها رسمياً بالديانة المسيحية[1]، كما نقل هذا الامبراطور عاصمة الامبراطورية من روما القديمة على ضفاف نهر التيتر في ايطاليا إلى روما جديدة شيدها على ضفاف البسفور، وسرعان ما قويت المسيحية ورجحت كفتها فانقضت على أعدائها وتأسست الجمعيات الثورية باسم الدين وكان أشهرها جمعية «الصليب المقدس»[2].

وأطلق قسطنطين اسمه على المدينة الجديدة فصارت القسطنطينية وافتتحها عام ٣٣٠ ووهبها للعذراء المقدسة.

هكذا تمتعت الكنيسة بالسلام آخر الأمر وانتصرت وانتهت الفترة المجيدة، فترة الصبر على الأذى والأيمان حتى الموت، وجاء الوقت الذي عاشت في داخل الكنيسة المسيحية وثنية تطهرت من أسوأ أدرانها وان لم تتخلص من خرافاتها[3].

ب ـ مشكلة العلاقة بين الأب والابن:

شهدت المسيحية منذ أوائل عهدها خلافات مذهبية خطيرة كان لها أثر عظيم في تاريخ الشرق والغرب جميعاً[4]. وكانت مشكلة تحديد العلاقة بين المسيح الابن والإله الأب من أهم المشكلات الكبرى التي قسمت المسيحيين وبالتالي العالم الروماني إلى فريقين أو معسكرين وأثارت البغضاء الدينية والسياسية بينهما لمدة قرنين من الزمان فلقد حدث خلاف عقائدي بين اثنين من

---

(١) سعيد عبدالفتاح عاشور، مرجع سابق، ص ٤١.

(٢) أحمد شلبي، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٣) ول ديورانت، قصة الحضارة، جـ٣، «قيصر والمسيح» ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص ٣٨٠.

(٤) جورج سارتون، العلم القديم والمدنية الحديثة، ترجمة عبدالحميد صبرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩، ص ٢٠٩.

رجال الكنيسة بالاسكندرية حول تحديد العلاقة بين الأب والابن أحدهما يسمى آريوس Arius والآخر يسمى اثناسيوس Athanasius ذهب آريوس وهو كاهن سكندري منشق عن الله واحد بالإطلاق قائم بذاته فأنكر بذلك أبدية المسيح وألوهيته. وقرر أنه مخلوق وليس بإله. وكان يستهدف من وراء ذلك إبعاد تهمة عدم التوحيد وعبدة إلهين التي توجه للمسيحيين حال اعتقادهم بشأن الأب والابن إلهان. وقد آمن كثير من المسيحيين برأي آريوس غير أن الامبراطور قسطنطين انزعج لهذا الأمر وعقد لتنفيذه مجمع نيقية عام ٣٢٥م والذي كان يضم على ما يقال مائة وثمانية عشر اسقفاً حضروا من سائر أنحاء البلاد وقضت العقيدة النيقاوية برفض الأريوسية ولكن رغم ذلك فقد حظيت الاريوسية بتأييد شعبي كبير وأيدها الأباطرة حتى سنة ٣٧٨م[١].

أما اثناسيوس فقال بأن فكرة الثالوث المقدس تحتم بأن يكون الابن مساوي للإله الأب تماما في كل شيء بحكم أنهما من عنصر واحد بعينه، هذا وإن كانا شخصين متميزين. وجدير بالذكر أن المذهب الأريوسي الذي يعد أتباعه من الموحدين كان يتفق ومنطق المثقفين لأنه أراد أن يقيم العقائد المسيحية على أساس من المنطق والعقل، في حين كان المذهب الاثناسيوسي وأتباعه من الثالوثيين. كان يستقيم وتفكير عامة الناس الذين يحكمون عواطفهم قبل عقولهم، فضلاً عن أن معظم المفكرين والفلاسفة والأدباء والمثقفين عامة كانوا آريوسين موحدين، في حين كانت معظم الطبقات الوسطى والدنيا التي انتمى إليها رجال الدين من الاثناسيوسيين[٢].

وقد توالت انعقادات المجامع المسكونية لفض الخلافات الدينية التي دارت بين الطوائف المسيحية حول طبيعة المسيح وما قد ينشأ من مشكلات أخرى، وكان من أهم هذه المجامع مجمع القسطنطينية عام ٣٨١م ومجمع أفسوس الأول سنة ٤٣١م ومجمع خلقيدونية سنة ٤٥١م ولقد كان مجمعا أفسوس الأول

---

(١) سعيد عبدالفتاح عاشور، مرجع سابق، ص ٥٦

(٢) المرجع نفسه. ص ٥٧
ولمزيد من الإيضاح حول مسألة العلاقة بين الأب والابن راجع
رأفت عبدالحميد، الدولة والكنيسة، الجزء الثاني اثناسيوس، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٨٠

وخلقيدونية أهم هذه المجامع في تفسير الأحداث الدينية في تلك الفترة. وانتهى المجمع الأول إلى تقرير فكرة مؤداها أن المسيح من طبيعة واحدة ومشيئة واحدة وأن العذراء ولدت إلهاً وتدعى لذلك أم الإله[١]. أما المجمع الثاني وهو مجمع خلقيدونية فقد اتخذ المجتمعون قراراً يقول بالطبيعتين والمشيئتين ورفض ديسقورس طلب الامبراطور الموافقة على هذا القرار، فنفاه الامبراطور بعيداً عن مصر حيث مات في منفاه، وقد ظل أقباط مصر حتى الآن يرفضون قرارات هذا المجمع ويدينون بالولاء لبطريرك الاسكندرية[٢].

ثالثاً ـ مظاهر الحركة الأدبية والفنية:

كانت الاسكندرية في عهد البطالمة بمعهدها ومكتبتها (٣٢٣/ ٣٠ ق.م) المركز الرئيسي للدراسات الأدبية والعلمية. واشتهرت اسكندرية البطالمة بالدراسات الأدبية وكان من شعراء العصر كاليماخوس البرقي والذي بفضله أصبحت المكتبة بنظامها الدقيق تقدم أعظم التسهيلات لأساتذة جامعة الاسكندرية وطلابها، كما كان ثيوكريتس السيراكوزي أعظم شعراء الاسكندرية وقيل إنه كان شاعر البلاط في عصر بطليموس فيلادلفوس وظهرت بعض الشخصيات الأخرى مثل أبوللونيوس الرودسي ولوكوفرون الخالكي واسكندر الايتولي وكثير غيرهم تركوا أوطانهم الأصلية وجاءوا إلى بلاط البطالمة سعياً وراء المجد والشهر وطمعاً في العطاء. وكان الشعر في ذلك العصر يدل على سعة اطلاع كبيرة ويتميز بالأصالة والإجادة الفنية كما امتلأ بتلميحات خفية إلى الأساطير المحلية[٣]. ولقد امتد تأثير مدرسة الاسكندرية على مدارس الأدب اليوناني ومراكزه بالإضافة إلى روما مما أدى إلى ظهور أدباء وشعراء لاتينيون متأثرون باتجاهات الأدب السكندري ويبلغ هذا التأثير ذروته على روما إبان عصر كليوباترا.

ويلاحظ أن هذا الطابع الأدبي المميز لاسكندرية البطالمة لم نجد له أثراً

---

(١) انظر، زكي شنودة، تاريخ الأقباط، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٦٢، ص ١٧٦.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص ص ١٧٦/١٧٧.

(٣) Bevan B., A History of Egypt Under the Ptolemic Dynasty, London, 1927, P.360.

في العصر الروماني، فلم يحظ الأدب باهتمام الرومان وذلك لعدم وجود القصر الملكي البطلمي في الاسكندرية والذي أفقد الشعراء التشجيع الكافي لبعث إلهامهم[١]. وظهر إنتاج متوارث عن النصف الأول من القرن الأول الميلادي بعض كتابات أدبية عن علاقات حب نشأت بين (نينوس) Ninus و«سميراميس» مدونه على قطعة من البردى، وبعض أشعار تعرف بالأثيوبيات Ethiopiques لهليودور Heliodore كتبها في صعيد مصر[٢].

ولقد تأخر الشعر تأخراً واضحاً وانعدم فيه التجديد ومما يعرف عن هذا العصر أن كتابه كانوا من غير السكندريين نذكر منهم دنيس السكندري الذي نظم بعض الحقائق الجغرافية في قالب شعري، كما وصف نقلاً عن بطليموس أرض ليبيا وبقيت هذه المنظومة حتى نقلها إلى النثر اللاتيني أفينوس Avienus و«برسين» Priscien، كما أنتج هذا العصر بيداجوجيين ولغويين نذكر منهم فيلوكسنوس ومعاصره بامفيلوس الذي ألف معجماً للكلمات الغامضة في تسع وخمسين لفافة. وظهر أيضاً «ارستونيكوس» Aristonicos الذي علق على هومر، كما كان هناك ثيون الذي كتب تعليقات عن بعض المؤلفين القدماء ووضع مؤلفاً عن فن الكتابة ما زال موجوداً حتى الآن وعاصره كذلك شخص هو أبوللونيوس دوسكولوس الذي نقح القواعد اليونانية التي وضع أصولها ديونوسوس التراقي، وساهم أبوللونيوس أيضاً مساهمة فعالة في تطوير القواعد المتعلقة بعلم النحو. وظهر في تلك الفترة من القرن الأول الميلادي وحتى القرن الرابع بعض الشخصيات مثل فاليرس هاريوكراتيون السكندري ووضع معجماً عن خطباء اتيكا، وكتب جوليوس بولكس مؤلفاً تضمن قدراً كبيراً من المعلومات الشائعة عن الكلمات والعبارات الاستيكية كما تناول هيفاستيون السكندري أحسن مؤلف عن أوزان الشعر اليوناني[٣].

ولقد ظلت الاسكندرية محتفظة بمكانتها في عالم الفن فلم يهبط بها فن

---

(١) انظر، مصطفى العبادي، مرجع سابق، ص ٣٧١.

(٢) ابراهيم جمعة، مرجع سابق، ص ٨٧.

(٣) Bevan, Op. Cit., P.362.

وانظر، ابراهيم جمعة، مرجع سابق، ص ص ٨٨/٩١.

العمارة ولم تخترقها مهارة أهلها في صناعة المرمر وفن التصوير وصناعة الفسيفساء الزجاجية، وظل الأقباط على الأرجح هم الأيدي العملة حتى أدرك الإسلام البلاد وحينئذ ساهموا في زخرفة المساجد التي ازدانت بها القاهرة منذ العصر الطولوني، وهكذا كان الفن السكندري مقدمة لبعض فنون القرون الوسطى الإسلامية في مصر. وازدهرت صناعة الورق بالاسكندرية وحذق السكندريون فن تصوير الكتب وزخرفتها وإيضاحها بالرسوم الدقيقة واستعانت المسيحية بهذه الصناعة على شرح عقائدها. كما ازدهرت صناعة الزجاج والسفن والمنسوجات الحريرية والكتانية وعرفت المدينة بطرازها الخاص في العصر البيزنطي[١].

وهكذا ظلت الاسكندرية بمتحفها ومكتبتها أهم مركز للدراسات الأدبية والفلسفية والفنية والعلمية، تلك الدراسات التي تطورت بفضل رعايا البلاط الملكي البطلمي وأصبحت علوماً توفر عليها علماء متخصصون ووراقون ينسخون الكتب لنشرها في العالم اليوناني آنذاك ومترجمون ينقلونها إلى اللغات الأجنبية غير اليونانية[٢].

هذه إذن أهم مظاهر الحياة العلمية والدينية والفكرية من أدب وفن وفلسفة والتي عرفت في الاسكندرية، أما تفاصيل تلك المظاهر فسنعرضها في الفصول القادمة من البحث.

---

(١) ابراهيم جمعة، مرجع سابق. ص ص ١٠٩/١١٠

(٢) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣١٧

الفصل الثالث

فلسفة فيلون الإسكندرى
ومحاولة التوفيق بين الدين اليهودي
والفلسفة اليونانية

أولا - الصراع بين اليهودية والفلسفة الإغريقية:

عاش اليهود في عصر البطالة حياة مكرمة ولم يضطهدوا باسم الدين وترجمت التوراة زمن بطليموس فيلادلفوس إلى اليونانية ونشطت الحركة الفكرية بينهم وإستطاع فيلون أن يقدم نظرية فلسفية عن فكرة اللوغوس، وكانت هذه في الواقع فترة رخاء نعم بها اليهود في مصر إذ قورنت بحالة اليهود في البلاد الأخرى أو في مصر أو في العصور السابقة، على عصر البطالمة، أما في العصر الهللينستي فقد إنتعش اليهود وخاصة في فلسطين وتأثروا بالحضارة الإغريقية وبخاصة في حكم انتيوخوس ابفانوس (١٧٥ ق. م/١٦٤ م) الذي أراد أن يدخل الآلهة اليونانية إلى فلسطين وأخذ يدعو للثقافة الإغريقية ويروج لها، ولما تأسست الإسكندرية أقام بها كثير منهم واستطاعوا أن ينعموا بمظاهر الحضارة اليونانية بل نسوا العبرية وإتخذوا اليونانية لغة لهم ومن هنا ظهرت الحاجة إلى ترجمة العهد القديم إلى اللغة اليونانية[1]. ولقد كان فيلون السكندري اشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول الميلادي، وهو زعيم مدرسة فكرية أنشأها في الإسكندرية جمعت بين التوحيد اليهودي وفلسفة أفلاطون، وما

---

(١) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ص ٢٨٦/٢٨٧.

وصلنا من كتاباته يلقي ضوءاً ساطعاً على روح ذلك العصر بما كان فيه من صراع بين اليهودية والوثنية، وبين المسيحية والفلسفة الأغريقية

فيلون الإسكندري (٣٠ ق.م/ ٥٠م)

يعتبر فيلون الإسكندري أكبر ممثل للفكر اليهودي المثقف باليونانية في ذلك العصر، ولد بالإسكندرية حوالي ٣٠ ق.م من أسره يهودية عريقة الحسب والنسب[١] وكان كبير المنزلة بين أبناء جنسه اليهودي كما كان على علم ودراية تامة باليهودية والفلسفة الأغريقية، وبرغم أننا لا نكاد نعرف شيئاً عن حياته، إلا أن ما كان يذكر عنه أنه أرسل على وفد إلى الأمبراطور كاليجولا Caligula يلتمس منه العدالة لبني جنسه من اليهود الذين كانوا يعاملون في ذلك الوقت معاملة قاسية[٢]. درس فيلون الفلسفة اليونانية وسائر الفلسفات التي كانت تموج بها الإسكندرية في عصره وكان يلقب بأفلاطون اليهود لأن فلسفته قامت على فلسفة أفلاطون والمذاهب الأفلاطونية بصفة عامة فضلاً عن تأثرها ببعض الأفكار الشرقية القديمة ومن ثم كان لفلسفته أثر كبير في الأفلاطونية الجديدة والأدب المسيحي[٣]. نشأ فيلون في جو ديني فكان شديد الوفاء لشعبه ولكنه أعجب بالفلسفة الأغريقية فجعل هدفه في الحياة هو محاولة التوفيق بين الكتاب المقدس وعادات اليهود من جهة، والآراء اليونانية وبخاصة فلسفة أفلاطون من جهة أخرى، ولكي يصل إلى غرضه هذا لجأ إلى المبدأ القائل أن جميع الحادثات والأخلاق والعقائد والشرائع المنصوص عليها في العهد القديم ذات معنيين أحدهما مجازي والآخر حرفي وانها ترمز إلى حقائق أخلاقية أو فلسفية، وكان في وسعه بهذه الطريقة أن يبرهن على صحة أي شيء يريد البرهنة على صحته، وكان يكتب باللغة العبرية بأسلوب لا بأس به ولكن أسلوبه في اليونانية بلغ من الجودة حداً جعل المعجبين به يقولون «إن أفلاطون كان يكتب كما

---

(١) Horatio. W., Dresser. A History of Ancient & Medieval Philosophy, P.179.

(٢) Harry A Wolfson. Philo Judaeus. in the Encyclopaedia of Philosophy. Vol.6, New York, 1972. P.151

(٣) إميل بريه، الأراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة محمد يوسف موسى، مطبعة الحلبي، ١٩٥٤، ص ١

يكتب فيلون»[1] وتمثل فلسفته أهم محاولة للتوفيق بين الدين اليهودي والفلسفة اليونانية[2]، وتميزت بإستعمال التأويل الرمزي والمجازي للتوراة وقد عرف هذا التأويل في المسيحية والإسلام إذ ساد الإعتقاد بأن الكتب السماوية إنما تخاطب الناس جميعاً العامة منهم والخاصة ولهذا فهي تلجأ إلى الرموز تقرب بها الحقائق لفهم الناس فيقنع العامة بظاهر النصوص، أما الخاصة فيأخذون بتأويل المعاني[3]. ولقد دون فيلون بعض الكتب الفلسفية البحتة مثل كتاب «في دوام العالم» وآخر «في العناية»[4]. ويمكن إجمال مذهبه الفلسفي فيما يلي:

(١) التأويل الرمزي أو المجازي:

وجدت طريقة التأويل الرمزي أو المجازي في عصر فيلون وشاع استخدامها في العالم الأغريقي حيث طبقت على الأساطير اليونانية والقصائد الهومرية[5]، وكانت الرواقية هي التي استعملت هذه الطريقة منذ بدء قيامها وبخاصة في تفسيرها لقصص الميثولوجيا اليونانية وآلهة الدين الشعبي. واستعمل فيلون الإسكندري هذه الطريقة لتأويل قصص التوراة ذلك أنه من أغراض المجاز الأساسية تحويل أشخاص قصص التوراة إلى نحو حسن أو سيء من أنحاء وجود النفس، وعلى ذلك نرى قصصاً لا يمكن تفسيرها إن أخذت حرفياً ولكنها تجد معناها الواضح حينما تدار فتجعل قصصاً داخلياً لحالات النفس، فقصة الخليقة أو التكوين من مبدئها حتى ظهور موسى تمثل لنا تقلب أو تبدل النفس الإنسانية وهي في أول الأمر غير مكترثة بالأخلاق ثم ملتفة ثانياً حول الرذيلة وأخيراً حينما لا تكون الرذيلة غير قابلة للشفاء راجعة تدريجياً إلى الفضيلة. وفي هذه القصة نجد أن كل مرحلة ممثلة بشخصية فآدم (وهو النفس التي لا إلى الفضيلة ولا إلى الرذيلة) نراه يخرج من هذه الحالة بالإحساس (حواء) وهذه بدورها تغويها اللذة والسرور (الحية) وبهذا تلد النفس العجب

---

(١) Graetz A., History of the Jews, Vol.II, Phila. 1891, PP.185/86.

(٢) Copleston, S.J., A History of Philos., Vol.I, Greece & Rome, New york, 1962, PP. 219/20.

(٣) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٢٨٨.

(٤) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٤٨.

(٥) Gomperz, Les Penseurs de la Grèce, III, P.8.

(قابيل) مع كل ما يتبع ذلك من سوء، ومن ثم نجد الخير (هابيل) يخرج من النفس ويبتعد عنها، ثم أخيراً تموت في الحياة الأخلاقية، ولكن حينما لا يكون الشر غير قابل للشفاء فإن بذور الخير التي في النفس يمكن أن تنمو بسبب الأمل والرجاء (أينوس) والندم (إدريس) لينتهي الأمر بالعدالة (نوح)، ثم بالتطهر التام رغم السقوط أو الإنتكاس المتكرر (الطوفان)[١]. ولقد استخدم فيلون طريقة التأويل الرمزي في وصفه لرحلة النفس وعودتها إلى مقام الألوهية حيث يشبهها بالكاهن الأعظم «الذي يخلع رداء» قبل أن يدخل إلى قدس الأقداس» ، وإذا نظرنا في عبارة فيلون بعين فاحصة سنجد أن دخول الكاهن الأعظم اليهودي إلى قدس الأقداس يرمز به إلى وصول النفس إلى العالم المعقول، كذلك فعندما يخلع الكاهن رداءه، فهذا يعني أن النفس قد جردت نفسها من صفاتها الأرضية، وعلى أية حال، فإن القصة كلها رمزية وهي ترمز إلى التجربة الصوفية[٢]. ويلاحظ أن فيلون يستخدم التأويل في حديثه عن طريق عودة النفس إلى الله ووسيلتها إلى معرفته فيقول بأن هناك طرقاً ثلاثاً هي[٣]: أولاً: المجاهدة والزهد وهو طريق المريدين ويرمز لها بيعقوب، والثانية تعتمد على الدراسة والتعليم ويرمز لها بإبراهيم، أما الثالثة فهي أعلى الطرق، طريق الأنبياء والكاملين فيتم بهبة الهية أو نعمة الهية وهو طريق إسحاق، هذه إذن أمثلة توضح استعمال فيلون السكندري لطريقة التأويل الرمزي لنصوص الكتاب المقدس وهي طريقة لجأ اليها فيلون وكما يذكر إميل برييه لكي يجعل الشريعة اليهودية شريعة عامة لا تختص بمكان دون مكان أو زمان دون زمان[٤].

(٢) الوجود:

ان تصور فيلون للوجود مزيج من العقيدة اليهودية والفلسفة الإغريقية، فالله هو نقطة البداية في مذهب فيلون ويصفه بعدة صفات أهمها أن الله مفارق للعالم، خالق له معنى به، وهو العلة الأولى الأكثر سموا والمتجلى في كل

---

(١) إميل برييه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص ص ٦٩/٧٠.

(٢) E.R. Dodos. Pagan & Christian in an Age of Anxiety (New York 1970) p.95.

(٣) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ص ٢٨٨/٢٨٩.

(٤) إميل برييه، مرجع سابق، ص ٩٩.

الوجود والمدرك لكل الأشياء وهو اللامتناهي في مقابل المتناهي والذي يعرف بطريقة سلبية، كما أن الله وجود خالص وحر يحوي في ذاته كل الأشياء، أبدى، موجود بذاته بينما يحمل عليه الكون أو العالم وأنه الضوء الأبدي الخالد[1] فالله عند فيلون كامل بذاته ومكتف بذاته، ثابت وغير قابل للتغير ولا يحتاج إلى شيء آخر على الإطلاق ولهذا فإن كل الأشياء تنتمي إليه ولكنه لا ينتمي لأي شيء على الإطلاق[2]. ويتابع فيلون الإسكندري أفلاطون في تسميته الله بشمس الشمس والشمس المعقولة، وأيضاً في قوله أن الله صنع العالم بمحض خيريته ولكنه يجاوز جميع فلاسفة اليونان فيقول: «ولو أراد الله أن يدين الناس بلا رحمة لقضى عليهم بالهلاك لأن أحداً منهم لا يستطيع بنفسه أن يجري شوطه كاملاً دون أن يسقط ولو عن غير قصد، لذا يجمع الله الرحمة إلى العدالة لكي يخلص الناس وهو لا يرحم بعد الإدانه ولكنه يدين بعد الرحمة، لأن الرحمة عنده سابقة على العدالة»[3]. والله من ناحية أخرى له كل خصائص الحكيم الرواقي وسماته، فالله هو الحكيم الوحيد أو المنفرد وهو أيضاً زعيم أكبر مدينة ألا وهي الكون، المدبر، الربان، القائد، الحاكم، القاضي للعالم كله[4]. ويرى فيلون أن إبراهيم وإسحق ويعقوب هي مصادرنا الثلاثة لمعرفة الله وهو العالم والطبيعة والزهد وبذلك نستطيع أن نصل إلى معرفة الله بالنظر في مصنوعاته ولكن هذه المعرفة ناقصة جداً ولذلك لا بد من متوسطات بين الإنسان والله ذلك لأن النفس لا تستطيع أن تصل إلى الله دفعة واحدة فيلزمها أن تتدرج في صعودها إليه بإعتبار أن غاية النفس هي الوصول إلى الله والإتحاد به[5].

أما من ناحية الخلق فيذكر فيلون أن الله خلق العالم المعقول من العدم والنفوس الإنسانية قد ولدها الله كما يلد العقل أفكاره، أما العالم المحسوس فقد

---

(١) C.Bigg. The Christian Platonists of Alexandria, P.26.

وانظر.

Inge. The Philosophy of Plotinus, Vol.1,P. 97.

(٢) J.Drummond و Philo Judaeus. London. 1888. Vol. II.P.48

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ص ٢٤٩/٢٥٠.

(٤) إميل برييه، مرجع سابق، ص ص ١٠٨/١١٠.

(٥) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٤٩.

وجد نتيجة تنظيم الله لمادة سابقة قد أوجدتها من قبل الكائنات الوسيطة متأثراً في ذلك بأفلاطون، ففي نظر فيلون ثمة مخلوقين: مادة العالم وهي سابقة على وجوده وقد خلقت من العدم ثم العالم وقد خلق من المادة السابقة، والعالم في نظر فيلون مخلوق طبقاً للإرادة الإلهية[١].

ولقد أوضح فيلون أن خلق العالم عمل إرادي وليس عملاً إضطرارياً، فالله قد خلق العالم بطيبته وفضله وإنه يستطيع عمل الأضداد ولكنه أراد ما هو خير وان خير الموجودات فقط هي التي يمكن أن توجد عن الله مباشرة وعن الكائن الآخر الذي يعتبر وسيطاً له، أما الكائنات الأخرى فلا تكون عن الآله مباشرة ولكن عن كائنات متوسطة أدنى منه، فالفكرة التي أدخلها فيلون في فلسفته ليست هي فكرة الخلق أو الإيجاد عن عدم، ولكن فكرة الإيجاد على درجات مختلفة وعن طريق وسطاء بينه وبين العالم[٢]، ولقد دعا فلاسفة اليهود هؤلاء الوسطاء آلهة وأبطالاً ودعاهم موسى ملائكة أو رسلاً[٣] فكان أكثر توفيقاً إذ أنهم يبلغون أوامر الله إلى أبنائه ويحملون صلوات الأبناء إلى الله[٤].

أما عن تصور فيلون للنفس فكان يعتمد على محاورات أفلاطون، فلقد ميز بين نوعين من النفوس أحدهما: نفوس عاقلة وأخرى غير عاقلة، غير أنه يختلف مع أفلاطون في تصوره لخلود النفس، فالخلود عند فيلون يعد نعمة الهية حيث تكون النفس هبة وهبها الله للإنسان بالإرادة والقوة الإلهية، وعلى ذلك فالله قادر على أن يبيد هذه النفس إذا تدنست وهبطت إلى العالم الأرض[٥].

(٣) اللوغوس:

يرى فيلون أن الوسطاء طبقات: الوسيط الأول هو اللوغوس λoYos أو الكلمة ابن الله نموذج العالم ويليه الحكمة الإلهية Ἡθεία 6oØία فرجل الله أو آدم الله ʻOάνθρωπos فالملائكة، فنفس الله وأخيراً القوات δυνάμεις من ملائكة

---

(١) Harry A.Wolfson, Op.Cit., P.152

(٢) إميل برييه، مرجع سابق، ص ص ١١٨/١٢٠..

(٣) Harry A.Wolfson Op.Cit., 152.

(٤) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٥٠.

(٥) Harry A Wolfson, Op.Cit., P.153

وجس ... ـية أو هـوائية تنفـذ الأوامر الإلهيـة[1] وهذه القوى تعتبر بمثابة رابطة أو وساطة بين الله والعـالم، وتحتل موقعاً متوسطاً بين الله الخـالق و عالم المخلوق[2] ولقـد تطورت فكـرة اللوغوس كثيراً عند اليونان واليهـود وعند فيلون والمسيحيـة أيضاً، فهرقليطس قديماً قال باللوغوس على أساس أنه القوة العاقلة المنبثة في جميع أنحـاء الكون ويعني بـه الروح الإلهي الظاهر أثره في الوجود الخارجي برمته من حياة وصيرورة وكون واستحالة أي أنه مبدأ الحيـاة والإرادة الإلهيـة التي يخضع لهـا كل مـا في الـوجـود، وتعني كلمة لوغوس في فلسفة انكساغوراس العقل الإلهي (النـوس) Vous وهو بمثابة القوة المدبرة للكون أو الواسـطة بين الذات الإلهيـة والعالم، كمـا أخذ اللوغـوس عند الرواقيين معنى العقل الفعـال أو الإيجابي المـدبر للكـون أو العقل الكلي الذي يمد العقول الجزئية بكل ما فيها من نطق وعلم. ولقـد ميز الـرواقيون بين العقل الكامن أو العقل بالقوة وبين العقل الظاهـر أو العقل بـالفعل ومن ثم أصبح لهذا التمييـز أثـره الكبيـر على كـل من الفلسفتين اليهـودية والمسيحيـة ثم فلاسفة الإسلام[3]. ولقد استخدمت كلمة لـوغوس في الفلسفـة اليهودية القديمة بمعنى كلمة الله التي من أهم آثارها الخلق Creation وعندما امتزجت اليهودية بالفلسفة الإغريقية أصبح معناهـا العقل الإلهي، وبـذلك يصف فـلاسفة اليهـود كلمة الله أنها حافظة للكون مدبرة له وبأنها مصدر الوحي والنبوة ومصدر الشرائع ولقد أشار إليها اليهود تحت اسم (ممرا) Memra التي لزمت عنها وفقاً للعقل المقدس أفكار الخلق والوحي والعنـاية، ولقـد وصفها فيلون بـأوصاف متعـددة فاسماها البـرزخ أو الواسـطة بين الله والعالم، المـوجـود الـذي خلق آدم على صورته، حقيقـة الحقائق والشفيـع والإمام الأعـظم وكلها نجـد لها مقـابل في النـظريـات الإسلامية وبخاصة عند محي الدين بن عربي[4].

ولقد تأثر فيلون الإسكندري في تفسيره للوغوس بـالمذاهب السـابقة عليـه

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٥٠

(٢) Drummond. Op.Cit Vol.II. P 116

(٣) أنظر Encyclopaedia of Religion & Ethics, Art «Logos» Vol 6 p 717

(٤) أبو العلا عفيفي، «نظريات الإسلاميين في الكلمة» مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد الثاني. العدد الأول، ص ص ٣٤/٣٥

فعن هرقليطس أخذ الفكرة القائلة بأن اللوغوس قانون الأضداد الذي يكسبها توازناً وإنسجاماً ووحدة وبذلك جعل اللوغوس بمثابة قاسم أي بواسطته يقسم الله الكائنات فيميز بعضها عن بعض ويحفظ في الوقت ذاته النسب الثابتة بينها[١]، كما تأثر فيلون بنظرية الصور الأفلاطونية ويتضح ذلك من قوله أنه لكي يقوم اللوغوس بمهمته الرئيسية فيجب ألا يكون قوة مادية بل قوة عاقلة ومعقولة ولهذا نجد فيلون في نهاية المطاف يحيل اللوغوس الرواقي إلى معقول أفلاطوني[٢]، كذلك تأثر فيلون بالمذهب الفيثاغوري المحدث القائل بأن العالم ينقسم إلى سبعة أشياء أولها السماء وآخرها النور ولكنه استبدل بهذا النور اللوغوس، فاللوغوس هو القوة السابعة المتوسطة بين الله وبين العالم أو الكون[٣]. ولقد ميز فيلون متأثراً في ذلك بالرواقية، بين نوعين من اللوغوس، أحدهما اللوغوس القائم في عالم العقل وهو بمثابة الفكر أو التصور ويقوم في العالم المعقول ويظهر في الرجل الحكيم ويصفه بالثبات والدوام، والآخر هو اللوغوس المتلفظ به وهو الذي يصدر عن العقل ويقوم في العالم المحسوس أو المادي[٤]. واللوغوس هو المبدأ الأول للعالم والمدبر له وهو العالم المعقول ونموذج الخليقة والعقل الإنساني، وهو وسيط μεбιTης بإعتباره جوهر أقل من الله مثله في ذلك مثل الملائكة أو إحدى القوى الإلهية ومن أسمائه أيضاً الإنسان الإلهي، آدم السماوي، شفيع البشرية وصورة الله، وعمل الله، وسفير الله[٥].

وتشبه نظرية فيلون عن اللوغوس نظرية نومينيوس الذي يمثل الأفلاطونية الجديدة في سوريا، في خلق العالم لأنه جعل العالم ليس من صنع الإله الأعظم وإنما من صنع الإبن. ويرى فيلون أن اللوغوس الإلهي هو الذي يربط أجزاء العالم المختلفة، فليس هو القوة الخالقة وحسب ولكنه القوة الحاكمة وصاحب السيادة، ففيلون إذن غامض في نظريته عن اللوغوس فتارة يعتبره كائناً

---

(١) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٢٨٩.

(٢) عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ص ٩٨/٩٩.

(٣) إميل برييه، مرجع سابق، ص ١٣١.

(٤) John, M., Rist, The Road to Reality, (Cambridge 1967), P.100.

(٥) رشدي حنا عبد السيد، فلسفة اللوغوس، الطبعة الأولى، الجزء الأول، رابطة خريجي الكلية الأكليركية للأقباط الأرثوذكس، ١٩٨٤، ص ص ٤٦/٤٨.

قائماً بذاته متميزاً عن الله، وتارة أخرى يجعله مجرد قوة من قوى الله المتنوعة أو صفة من صفاته[١].

ونخلص من ذلك كله إلى أن الأوصاف التي أطلقها فيلون على اللوغوس كلها أقرب إلى المجاز الخيالي أو الشعري أكثر منها حقيقة عقائدية متسقة في ذلك مع ما جاء في اللاهوت اليهودي[٢]. كما أنه لم يصل إلى حل حاسم يفيد في معرفة إن كان اللوغوس الإلهي هو كائن قائم بذاته متميز عن الله أو هو العقل الإلهي أو قوة من قوى الله أو صفة من صفاته، ولكن يبدو لنا أن اللوغوس عنده هو اللوغوس عند الرواقيين أصحاب الرواق القديم وكل ما هنالك من فارق أن اللوغوس عند فيلون غير جسمي[٣].

ولقد أصبح اللوغوس في المسيحية هو ابن الله وصورته أو الروح المتغلغلة في الكون أو العالم والواسطة في خلق العالم وتشخصت الكلمة في صورة المسيح، فبالإبن وعن الإبن وفي الإبن ظهر كل شيء، إنه أول الموجودات ويكاد يتفق مفهوم اللوغوس في «إنجيل يوحنا»[*] مع ما ذكره عنها فيلون إذا استثنينا أن يوحنا يعني بالكلمة الأقنوم الثاني أو المسيح، بينما يطلقها فيلون ولا يحصر مدلولها في شخص بعينه ولا يتصورها متجسدة في إنسان من لحم ودم، غير أن تصور فيلون للوغوس كان شائعاً ومعروفاً لدى كتاب الأناجيل[٤].

واستخدم أفلوطين من بعد كلمة لوغوس ليعبر بها عن العقل في علاقته بالواحد، فالعقل كلمة ولوغوس للواحد أي مبدأ وقوة ممثلة لهذا الواحد ومعبرة عنه في مستوى أدنى من الوجود[٥].

---

(١) E.Goodenough, Introduction to Philo Judaeus, (Oxford 1962), PP.82/96.

(٢) Encyclopaedia of Religion & Ethics, Vol. 6,P.718.

(٣) رشدي حنا عبد السيد، مرجع سابق، ص ٥١.

(*) إن أهم الكلمات الافتتاحية لانجيل يوحنا في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله، كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان، فيه كانت الحياة، والحياة كانت نور الناس. والكلمة صار جسداً وحل بيننا.

(٤) Encyclopaedia of Religion & Ethics, Vol.6, P.718.

(٥) راجع Enn., V,I,7 & V,4,2, ? V,8,12. A.H.Armstrong,

وانظر: Poltinus, London, 1953, P.35.

(٤) الوسطاء:

ان اللوغوس وسيط بين الإله والإنسان كما سبقت الإشارة، إلا أن فيلون يضع بجانبه سلسلة أخرى من الكائنات لها وطائف مشابهة ويرتبها على النحو التالي:

أ ـ الحكمة الإلهية:

يرى فيلون أن اللوغوس والحكمة الإلهية مفاهيم متبادلة، والحكمة مثل اللوغوس تقسم الأشياء إلى أضداد متعارضة، إنها تقوم بدور القاسم، وكما أن هناك لوغوس سماوي وآخر أرضي، فتوجد حكمة سماوية وأخرى أرضية تعد تقليداً لها، وفي توالد الفضائل نجد الحكمة، والحكمة زوجة الإله ومنها بواسطة إتصال الإله بها ولد العالم، والديموج الذي صنع هذا العالم هو أيضاً أب الخليقة، الأم هي علم الخالق، الله وقد اتحد بها (بالحكمة) بذر الصيرورة ولكن لا على مثال الإنسان، إنها وقد تلقت البذور الإلهية، ولدت في آلام كاملة ابنها المحسوس، الوحيد العزيز، هذا العالم، والحكمة الأم تسمى أيضاً فضيلة الإله، إنها مع هذا أم الأشياء جميعاً ولكن الأشياء الطاهرة بصفة خاصة[1]، ولعل هذا التضارب في كلام فيلون عن الحكمة الإلهية سببه محاولة التوفيق بين الفلسفية اليونانية والدين اليهودي، وبين الميثولوجية اليونانية واللاهوت اليهودي[2].

ب ـ إنسان الله (آدم):

من أهم الكائنات الوسيطة التي تحدث عنها فيلون هو إنسان الله أو الإنسان الإلهي، ولقد ميز فيلون بين الإنسان صورة الله أو الإنسان الإلهي المطابق للوغوس، والإنسان المخلوق من الطين، الأول هو بمثابة عقل إنساني يقود النفس أو بمثابة إله داخلي في الإنسان يتأمل المعقولات وهو فكرة أو نوع أو طابع أو خاتم معقول غير جسمي وغير فاسد بطبيعته؛ أما الإنسان المخلوق من

---

(١) إميل برييه، مرجع سابق، ص ١٦٤.
(٢) رشدي حنا عبد السيد، مرجع سابق، ص ٥١.

الطين فهو حساس يشارك في الصفة مركب من جسم وروح، ذكر أو أنثى[١] وبهذا التأويل حرج فيلون على النظرية اليهودية كما وردت في قصة خلق الإنسان الأول (آدم) في سفر التكوين التي تقول بشخص واحد في كلا القصتين (تكوين ١ : ٢٦، ٢٧). (تكوين ٢ : ٧)، ثم نجده، يزداد تجريداً في وصفه لهذا الإنسان الإلهي بأنه المثال المعقول Τόειδος ولكنه يعود فيصف الإنسان الإلهي بأنه هو نفسه للوغوس الأزلي وأنه ليس صورة اللوغوس ولكن صورة الله εἰκων Τοῦ Øέοῦ بإعتباره الكائن المتوسط بين الله والعالم[٢].

جـ ـ الملائكة:

كان من أهم الوسائط التي أشار إليها فيلون هي فكرة الملائكة والتي ربما يكون قد أخذها عن الدين اليهودي، وتختلف وجهات النظر حول طبيعة الوسائط فمنهم من يعتبرها أرواحاً وهذه الأرواح يسميها الفلاسفة δαιμονες[٣] ويسميها الكتاب المقدس بالملائكة وهو الإسم الأخص بها ووظيفتها انها تنفذ أوامر الله، ذلك لأن الله الذي يجاوز كل شيء علماً وقدرة ليس بحاجة لها كي تعلمه بما لا يعرف، ولكن لأن التعساء المساكين كما يذكر فيلون، بحاجة إلى لوغوسات وسطاء[٤]. فالملك إذن هو صوت أو آية من الله وقائد مرشد، يتنبأ بالمستقبل وله دوره الذي يقوم به خاصة في علم معرفة المستقبل بواسطة الرؤى، وأن من رسالته البحث عن الروح الضالة المتحيرة ليعرفها من يجب أن تعبده.

د ـ الروح الإلهي:

ذهب الرواقيون إلى أن الروح πνεῦμα هي المبدأ الفاعل الذي يتوتره يربط مجموع أجزاء الشيء أو الموضوع الواحد ويجعل بينها وحدة، وهذا المبدأ تارة يكون الهواء، وتارة يكون شيئاً آخر من هواء ونار، ويقبل فيلون التصور الأول فالهواء في رأيه مبدأ حياة كل كائن، ويبدو أن نظرية الروح هذه كانت مرتبطة

---

(١) إميل برييه. مرجع سابق، ص ١٦٩.
(٢) رشدي حمد عبد السيد، مرجع سابق، ص ٥٣.
(٣)
(٤) إميل برييه، مرجع سابق، ص ص ١٧٦/١٧٧

لدى الرواقيين بنظرية الأفكار أو المعارف المشتركة، فكما أن توتر الروح خلال أعضاء الحس وآلاته ينتج المعرفة المحسوسة، كذلك المعارف العقلية ترجع إلى عمل من أعمال الروح أو إلى توترها، غير أن هذه النظريات قد عانت لدى فيلون ضروباً هامة من التغيير، فأولاً نراه يعطي معنى جديداً للتمييز الرواقي بين روح ورح عقلية؛ الأولى المشتركة بيننا وبين الحيوانات مادتها الدم، والثانية مادتها النفثة، والنفثة نفسها ليست من الهواء المتحرك ولكنها الخاتم والطابع من القوة الإلهية التي يسميها موسى باسمها الخاص: صورة، وثمة تغيير آخر أكثر أهمية وهو التحول من نظرية الأفكار أو المعارف المشتركة إلى نظرية الإلهام، ويذكر فيلون أنه يجب أن نعد أنفسنا لهذا الإلهام وذلك بهجر متاع الحياة والتجرد التام من كل ما هو متغير لنذهب إلى الله مع التفكير البحت الخالص، ومن ثم يتضح لنا أن شروط الإلهام التي يحددها فيلون هي شروط أخلاقية من الدرجة الأولى[١].

هـ ـ القوى الإلهية:

تصور فيلون وسائط أخرى بين الله والعالم إلى جانب اللوغوس والحكمة الإلهية والملائكة والروح الإلهي، وهذه الوسائط هي القوى الإلهية، وهذه القوى تكوّن طائفة جديدة من الكائنات المعقولة الوسيطة بين الإله والعالم المحسوس، وأهم هذه القوى إثنتان: قوة الخير وهي القوة الخالقة والتي يتم بها الإيجاد، وقوة القدرة وهي التي بها يهيمن الله على العالم ويحكمه، ولهذا نجد فيلون يشبه هذه القوة الأخيرة بالحاكم المسيطر على العالم، وبالإضافة إلى هاتين القوتين تكون القدرة الثالثة، قوة اللوغوس[٢].

ولكن ما طبيعة هذه القوى وما مدلولها؟ اختلف الشّراح والمفسرون حول طبيعة هذه القوى ومدلولها وربما كان مرجع هذا الإختلاف إلى أن كلا منهم قد تناول نقطة واحدة من تفكير فيلون وجعلها بديهية مع إهماله بقية الجوانب الأخرى، فالبعض[٣] رأى أن فيلون قد أدخل في مذهبه فكرة هذه القوى ليوفق

(١) إميل برييه، مرجع سابق، ص ص ١٨٦/١٨٧.
(٢) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٠٢.
(٣) هذا الرأي يمثله Heinze في كتابه المعروف باسم:
Die Lehre Von Logos in der Griech. Philosophie (Oldenburg 1872) P.245.
نقلاً عن: إميل برييه، مرجع سابق، ص ١٨٨.

بين الحلول الرواقي والتنزه الواجب للإله، بينما رأى البعض الآخر[1] أن نظرية القوى لا ترجع إلى ضرورة تفسير صلة الإله بالعالم ولكن إلى مفهوم الإله نفسه، إن هذه القوى هي الصفات التي تحدد كل واحدة منها ذاته ولكن دون أن تستغرقها مطلقاً، إنها تتميز عن الإله لا ذاتياً ولكن بفضل نقص عقلنا الذي لا يستطيع لضعفه الشديد أن يدرك الكاهن الإلهي إلا من بعض نواحيه. ولقد رأى إميل برييه أن هذين الرأيين غيرا صحيحين، فاهتمام فيلون كان قبل كل شيء اخلاقياً ويختص بسعادة الروح نحو معرفة الإله، وهذا الصعود على درجات كثيرة، فالذين لا يملكون القدرة على معرفة الإله يقفون عند حد معرفة لوغوسه، أما النفوس التي لا تستطيع إدراك الكلمة الإلهية فهذه النفوس تقف عند معرفة القوى، القوى لأدنى مرتبة من اللوغوس[2].

والخلاصة نقول إن هذه الوسائط كلها تتوسط بين النفس الإنسانية والله، وإلى جانب الله اللامتناهي يوجد العالم المتناهي عالم المادة ومصدر الشر الذي تحاول النفس الخلاص منه إما بالمجاهدة أو بالعلم أو بالنعمة الإلهية لكي تصل إلى الله وتتحد به، وهذه هي الغاية من الإيمان في العقيدة اليهودية[3].

(٥) الحياة الصوفية وأهم مراتبها:

ذهب فيلون إلى أن غاية النفس هي الوصول إلى الله والإتحاد به وإن الغاية من الفلسفة هي أن تكون مؤدية إلى الخلاص بالمعنى الديني أي تخلص المتناهي من حالة التناهي للوصول إلى حالة اللاتناهي وهو ما سيعبر عنه في المسيحية فيما بعد فكرة الخلاص من الخطيئة. وإذا كانت تلك غاية الفلسفة فما هو الطريق المؤدي إلى الخلاص؟ أو بعبارة أخرى كيف يتم الخلاص؟ قرر فيلون أن هناك طريقين يمكن أن يؤديا إلى الخلاص وهما: مرحلتا الشك والتصوف، والطريق

(١) Drummond, Op.Cit., Vol.II, PP.88/89

(٢) إميل برييه، مرجع سابق، ص ١٨٨

(٣) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٢٩١

الأول يؤدي إلى الطريق الثاني، فإدراك المرء لذاته يجب أن يكون نقطة البدء في كل تفكير فلسفي، وحينما يبحث الإنسان في ذاته يجد أنه قابل لكثير جداً من الأغلاط، فالحواس خادعة وهمية والمعرفة اليقينية لا سبيل إليها، وبإختصار فالمعرفة غير ممكنة، وحينما ندرك أن هذا العالم وهم وأنه لا قيمة إطلاقاً لأي شيء موجود به فإن ذلك سيدفعنا إلى البحث عن وسيلة للخلاص - وتحصيل الخلاص إنما يتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله، ذلك أنه من أجل أن يتخلص الإنسان من الحال التي هو عليها أن يفنى بنفسه في الله، فلا يمكنه أن يجد الخلاص إلا بالفناء في حصن الألوهية، وان هذا الفناء، لا يتم إلا عن طريق التصوف[1].

ولقد رأى فيلون أنه لا سبيل إلى معرفة الله إلا بإدراكه مباشراً لأن الله يظهر أمام الإنسان مباشرة ودون حاجة إلى وسائط ومن ثم لا يعطي فيلون أدنى قيمة للمعرفة ذات الوسائط وإنما يريد أن يدرك الله مباشرة وهذا الإدراك المباشر لله يتم عن طريق التجربة الصوفية، ذلك أنه في حالة الوجد الصوفي يمكن للإنسان أن يعاين الله، ولقد صور فيلون تجربته الروحية قائلاً: «ماذا حدث لنفسي آلاف المرات، فغالباً عندما اتجهت إلى كتابة مذاهب الفلسفة ومع أنني أعرف جيداً ما يجب أن أقول، إلا أنه قد أكتشفت أن عقلي مجدب وأنكرت تلك المهمة بل وكثيراً ما عدلت عنها في يأس وقنوط، وفي أوقات أخرى ومع أنني كنت خالياً إلا أنه فجأة كنت ممتلئاً بأفكار وكأنها وابل من المطر أو البرد كانت تنزل عليّ من فوق تشبه كتل رقيقة من الثلج المتساقط أو البذور وعندما أصبحت في تلك الحالة أي «في ذروة التملك الإلهي المقدس» صرت لا أعرف المكان ولا الرفاق ولا نفسي، ولم أعرف أيضاً ماذا قلت وماذا كتبت»[2].

ولعلنا نعثر في تساعيات أفلوطين على وصف دقيق لتجربة النشوة والوحدة الصوفية في إتصال النفس بالواحد الأسمى، يقول أفلوطين «لقد حدث مرات عديدة أن إرتفعت عن جسدي إلى ذاتي وأصبحت بعيداً عن كافة الأشياء الخارجية

---

(١) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٠٥

(٢) Drummond. Op.Cit Vol. I,PP.14/15.

وأنظر، Bigg. Op.Cit P.16

الأخرى وارتكزت في ذاتي ورأيت جمالاً رائعاً، وبعد ذلك وأكثر من أي وقت آخر تأكدت من الصلة مع أسمى نظام فعشت أنبل حياة وحزت على المطابقة مع القدس أي وصرت أنا والله كلا لا يتجزأ»[1].

ولقد حدد فيلون الطرق المختلفة التي على أساسها تتحقق رؤية الله وأهمها التمرينات الزهدية التي تقتل شهوات الجسد ومطالبه الدنيئة والشعور بالإنجذاب الصوفي والإبتعاد عن الحواس والهروب من الأنا بالإضافة إلى التأمل ولزوم الصمت أي عدم الكلام[2]. ولقد ذهب فيلون إلى أن هناك ثلاث درجات في الطريق الصوفي إلى الله، الأولى تكون عن طريق المجاهدة والثاني تكون عن طريق العلم أما الثالثة والأخيرة فتكون عن طريق اللطف الواهب للقداسة، والدرجة الأولى هي أدنى الدرجات ولذا لا تليق في الواقع إلا بالمريدين فهي أدنى من التعليم أو العلم لأننا في حالة العلم نصل إلى إدراك الخلاص بطريقة واعية فنستطيع أن نعرف بالضبط الطريق المؤدي إليه وهي في مرتبة أدنى من اللطف الواهب للقداسة لأن هذا النوع الأخر يأتي إلى الإنسان مباشرة عن الله دون أدنى حاجة إلى المجاهدة كما أنه مرتبة علياً من المعرفة ولهذا رأى فيلون أن الدرجتين الأولى والثانية من شأن المريدين السالكين أما الدرجة الثالثة فمن شأن الخلص أو الكمل[3]، وإنه لكي يصل الإنسان إلى هذه الدرجة الأخيرة لا بد أن يكون بطبيعته موهوباً من العناية الإلهية، وفيها أي في هذه الدرجة يكون الإنسان في حالة طمأنينة مطلقة وفيها ينقطع الفعل والكلام، كما أن هذه الدرجة هي ما يسعى إلى تحقيقها الفيلسوف أو الحكيم لدى فيلون. نخلص من ذلك إلى أن فيلون قد تمسك بالمعرفة التنبؤية الإلهامية ورأى أنها خاصة بهؤلاء الذين استحقوا العناية الإلهية مثل موسى وهذه المعرفة تأتي عن طريق الرؤيا أو الإلهام[4]، كما أن نزعته الصوفية قد اصطبغت بصبغة يهودية تبدو واضحة في بعض آرائه وأهمها قوله بالتوحيد (الإيمان بإله واحد) وإحتقاره الشديد لصور وأشكال العبادات بالإضافة

---

(١) Enn., IV, 8.I.

(٢) Drummont, Op.Cit., Vol.II, P.17.

(٣) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ص ١٠٥/١٠٦.

(٤) Harry A.Wolfson, Op.Cit., P.153.

إلى إدعائه بأن اليهود لديهم دراية تامة بالمعرفة الدينية العالية في الوحي الموسوي[١]. ويلاحظ أن هذه الآراء التي قال بها فيلون يمكن أن نجد لها صدى في الفكر الهندوسي[٢]، فضلاً عن أن نساك مصر ومتصوفيهم الذين أشار إليهم فيلون كانوا مزيجاً من يهود الإسكندرية، والمعتقدات الهندوسية القديمة وهنا نلمس مدى تأثر فيلون بالفكر الشرقي القديم[٣].

(٦) نزعته الأخلاقية:

أما أخلاق فيلون فقد تركزت في تعريفه للفضيلة وإشارته إلى أهم أنواعها متابعاً أرسطو فضلاً عن تأثره بالأخلاق الرواقية، وتعاليم الكتاب المقدس، فمن ناحية نجده، يتابع أرسطو في تعريفه للفضيلة بأنها ملكة إختيار الوسط العدل بين أفراط وتفريط كلاهما رذيلة[٤]، أما عن تأثره بالرواقية فيبدو في إعجابه بفكرة الأخاء العالمي حيث نجد عنده نص الوصية التي تقضي «بأن يكون المرء نافعاً لأعدائه متى وجد إلى ذلك سبيلاً، لا فقط الا ينالهم منه أذى»، كما أفاض في شرح الفضائل الإجتماعية الخاصة بالحكيم، ذلك أنه لما كانت الفضيلة خيراً مشتركاً، فالحكيم الذي يملكها يحاول دائماً نشرها لدى ذوي الطبائع الطيبة وهو يبدى عطفه نحو الجميع، لكنه لا يصلى إلا من أجلال الأشخاص الجديرين بذلك حقاً[٥]. ويبدو تأثره بالرواقية أيضاً في إنعطاف آرائه الأخلاقية إلى الزهد والتنسك وإحتقار كل ما لا يتعلق بالإرادة كالعواطف والهوى، ولم تسلم هذه الأخلاق الفيلونية من التأثر باليهودية والروح الأفلاطونية إذ أنه كان يرى أن الحكمة ليست إلا هبة من الإله يمنحها من يشاء، كما أن مثله الأعلى لم يكن إنسانياً وأن هدف النفس التخلص من الجسم والحياة الأرضية والصعود إلى الإله في تأمل مفعم بالسرور والحب، ويعتبر هذا التنسك والحماس في الإتصال بالإله تجديداً من جانب فيلون لم يسبق إليه على هذه الصورة، وهو الذي جعله جديراً بأن يعتبر

---

(١) Drummond, Op.Cit., Vol.II.P.18.

(٢) S. Radhakrishnan, Op.Cit., P.197

(٣) Dean Mansel, The Gnostic Heresies of the first & Second Centuries, 1875, P.32.

(٤) Harry A., Wolfson, Op.Cit., P.154.

(٥) إميل برييه، مرجع سابق، ص ص ٣٢١/٣٢٢.

طليعة للإفلاطونية الجديدة[1].

ونضلاً عن ذلك فقد أشار فيلون إلى بعض أنواع الفضائل والتي لم يرد ذكرنا في ثبت الفضائل اليونانية وهي فضائل الإيمان، والإنسانية والمسكنة أو الضعف وبذلك شملت الفضائل عند فيلون الإنسانية جمعاء، ومن ثم نجده يتابع الكتاب المقدس فقد دون الإعتماد على الفلسفة الإغريقية[2].

(٧) تعقيب:

إذا نظرنا إلى مذهب فيلون الإسكندري نظرة إجمالية فيمكننا أن نصل إلى عدد من النقاط نعرضها فيما يلي:

أولاً: يبدأ المذهب الفيلوني من الدين، فالفلسفة والمعرفة لا تقصد هنا لذاتها وإنما من أجل تفسير نزعة دينية خاصة، فالأصل هو الديانة اليهودية وليس الفلسفة الإغريقية، والفلسفة تبدأ بأن يكون الإنسان مؤمناً بعدة حقائق ثم يحاول بعد هذا أن يفسرها، ولعل هذه الفكرة قد عبرت عنها فلسفة القديس أوغسطين مؤسس الأفلاطونية المسيحية في العبارة القائلة «أومن لكي تعقل» Credo ut Intelligam، ومن ناحية أخرى إن المثل الأعلى للفيلسوف أن ينطوي على نفسه وأن يحيا حياة طمأنينة مطلقة، وهذه الصورة للمثل الأعلى تختلف إلى حد كبير عن الصورة التي رسمها فلاسفة اليونان قبل أرسطو[3].

ثانياً: يتضح من مذهب فيلون التأثر بالعناصر الشرقية القديمة أكثر من تأثره بالعناصر اليونانية الخالصة وبخاصة أن فيلون إهتم بوجه خاص بتفسير العقائد التي جاءت بها الديانة اليهودية ولم تكن تعنيه الفلسفة اليونانية في ذاتها بقدر ما يعنيه تفسير المعتقدات الدينية اليهودية.

ثالثاً: لا يمكن استثناءَ المذهب الفيلوني من التأثر بالآراء الإغريقية فقد كان منهجه في شرحه على التوراة أفلاطوني النزعة كما يبدو في وصفه لرحلة النفس إلى الله وربطه للنفوس بعالم الألوهية، غير أن ما يؤخذ على فيلون هو تصويره

---

(١) محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، الجزء الثاني، ص ص ٢٧٩/ ٢٨٠.

(٢) Harry A.Wolfson, Op.Cit., P.154.

(٣) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ص ١٠٦/١٠٧

الفصل الرابع

الأفلاطونية الجديدة

وأثرها في الفكر المسيحي والغربي الحديث والمعاصر

مقدمة

مرت الفلسفة اليونانية في تطورها بمراحل ثلاث هي[1]:

مرحلة النشأة وتمتد منذ أوائل القرن السادس قبل الميلاد إلى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، وتسمى هذه الفترة بالفلسفة السابقة على سقراط.

ومرحلة النضج والازدهار وتمثلها كل من أفلاطون وأرسطو حيث شيد كل منهما مذهباً متكاملاً يفسر أنحاء الوجود ويتعرض لمشاكل المعرفة والأخلاق والسياسة والفن والدين. أما المرحلة الثالثة والأخيرة وتسمى بمرحلة الذبول والافتقار وتمتد من أوائل القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواخر القرن الخامس بعد الميلاد. ويطلق عليها اسم المرحل الهللينستية وهي مرحلة اجترار وتتميز بجمود العقل والعبقرية الإغريقية وانتهاء الفلسفة إلى نوع من الجدل اللفظي العقيم الذي يتسم به عصر الركود، وتنقسم هذه المرحلة الهللينستية إلى فترتين، الأولى نجد فيها الرواقية والأبيقورية بجوار الأفلاطونية والمشائية حوالي ٣٠٥ق.م وفيها ارتبطت نظرياتهم بالآراء السابقة على سقراط.

والثانية نلمس فيها سيطرة الفكر اليوناني على الثقافة الرومانية ثم ظهور الفلسفة اليهودية والفيثاغورية المحدثة بالإضافة إلى الأفلاطونية الجديدة وسيطرة

---

(١) أنظر، محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، جـ ١، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠، ص ص ٢٥٠ ـ ٥٢

وراجع، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة السادسة، ص ٩

التصوف والأفكار الشرقية على إنتاج مدرسة الاسكندرية الفلسفية.

وما يهمنا من ذكر مراحل هذا التطور هو معرفة مكان مدرسة الاسكندرية فيه وأهم خصائصها المختلفة.

ويطلق اسم مدرسة الاسكندرية على ذلك التيار الفلسفي الذي ارتبطت نشأته بمدينة الاسكندرية والذي كانت أهم الأسماء فيه أمونيوس ساكاس وأفلوطين وأبروقلس(١)، فلقد كانت الاسكندرية مكاناً طبيعياً تلاقى عنده المذاهب جميعاً وذلك لموقعها بين الشرق والغرب فتستطيع أن تكون حلقة بين الطرفين، فهناك امتزجت الآراء والمذاهب.

يقول إنج Inge «تقابل الشرق والغرب في شوارعها، وفي قاعات الدرس بها وفي معابدها، فيها اصطبغت اليهودية أولاً ثم المسيحية ثانياً بالصبغة اليونانية»(٢).

ولقد أحدثت هذه التسمية «مدرسة الاسكندرية» مظهرين من مظاهر الخلط أولهما الخلط بين اسم مدرسة الاسكندرية، واسم الأفلاطونية الجديدة، فهل الأصح أن يرتبط هذا المذهب الفلسفي باسم المدينة التي وجد بها؟ وهل لهذه التسمية مبرراتها العقلية والتاريخية كما تفترض مؤلفات سيمون وماتير وفاشيرو وسانتهلير التي تشير كلها إلى مدرسة الاسكندرية حيث تتحدث عن الأفلاطونية الجديدة، أم أن الأصح أن نتجه إلى الأصل الفلسفي اليوناني فنسميها النيوبلاتونيزم أو الأفلاطونية الجديدة؟ أما الخلط الثاني الذي ترتب على هذه التسمية هو عدم التفرقة بين مدرسة الاسكندرية باعتبارها مدرسة فلسفية وبين متحف الاسكندرية أو معهدها.

ويلاحظ أن ماتير M. Matter لم يفرق بين الاثنين حيث جعل من المدرسة الفلسفية في الاسكندرية فرعاً من فروع الدراسات التي ظهرت بالمتحف بل أقل هذه الفروع أهمية(٣). ويستعرض ماتير مؤلفه الضخم عن «تاريخ مدرسة

---

(١) E. Zeller. Outlines of the History of Greek Philos.. (London 1931). P.290.
وانظر، T. Whittaker. The Néo-Platonists. P.26.

(٢) Inge. The philosophy of Plotinus. Vol.I. P.81

(٣) M. Matter. Hisoite de l'école Alex Vol.I. 2eme (Paris 1840). P.160

الاسكندرية» مختلف نشاط المتحف في سائر إنتاجه العلمي من رياضة وجغرافيا وفلك وتاريخ ولغة وموسيقى ثم يلحق بهذه العلوم الدراسة الفلسفية، ويذكر أن المدرسة قد توقفت في بقية العلوم منذ وقت مبكر، أما الفلسفة فلم ترتفع مكانتها فيها إلا من القرن الثاني على يد أمونيوس ساكاس[١].

وخلاصة القول إن ليس هناك خطأ في تسمية المدرسة التي تركزت حول أفلوطين باسم «مدرسة الاسكندرية» وذلك لأن أفلوطين نشأ في الاسكندرية التي جمعت ثقافة الشرق والغرب، فكان إذن من الضروري الربط بين الفيلسوف وبين البيئة العقلية التي نشأ فيها[٢].

وهناك من الباحثين من يرفض تسمية الأفلاطونية الجديدة باسم مدرسة الاسكندرية إذ لم تكن فلسفتها ضمن الأبحاث العلمية والأدبية التي حفلت بها دوائر المتحف والمكتبة الاسكندرانية، بل لعل ما ساد الأفلاطونية الجديدة من تصوف جعلها على النقيض من الروح العلمية والتخصص الذي تميزت به علوم الاسكندرية[٣]؛ ومن جهة أخرى لا يمكن ربط الأفلاطونية الجديدة بمكان ما، فقد وضع أفلوطين مذهبه في روما وليس في الاسكندرية، وشاعت الأفلاطونية الجديدة في أرجاء العالم اليوناني الروماني وتقبلتها الاسكندرية كما تقبلتها المدن الأخرى.

وعقب وفاة أفلوطين عمل كل من فورفوريوس ويامبليخوس على نشر مذهبه في جميع أنحاء العالم الروماني التي كان فيها اهتمام بالفلسفة حتى تبناها خلفاء أفلاطون في الأكاديمية وبقيت بها إلى أن جاء الامبراطور جستنيان الذي أمر بإغلاق المدارس الفلسفية عام ٥٢٩م وطرد أساتذتها بعد أن ظلت الأكاديمية قائمة ما يزيد على ثمانمائة عام[٤].

وتميزت مدرسة الاسكندرية خلال فترة من الزمان بنزعتها العلمية وبخاصة

---

(١) M. Matter, Op. Cit., P.153

(٢) انظر، فؤاد زكريا، التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠، ص ٣٢.

(٣) أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، دار مطابع الشعب ١٩٦٥، ص ٣٠٠.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ٣٠٠.

العلم الرياضي ولم يؤثر عنها في عصرها الأول قبل الميلاد الاشتغال بالفلسفة، ولكنها منذ القرن الأول بعد الميلاد أخذت تنظر في فلسفة الأديان بوجه خاص بعد ظهور المسيحية والصراع الفكري بينها وبين وثنية اليونان والرومان وديانة قدماء المصريين فضلاً عن ديانات أخرى وافدة من الشرق مثل اليهودية والزرادشتية والمانوية[1].

وفي خضم هذه التيارات الفكرية والدينية ظهر مذهبان في الاسكندرية هما «الفيثاغورية الجديدة» التي تحاول التوفيق بين الأديان، وهذه الفيثاغورية هي الأصل الذي نبعث منه جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا[*] «في القرن الرابع الهجري» عند المسلمين، والأفلاطونية الجديدة التي تحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو مع ميل إلى الأفلاطونية، وهذه النزعة هي التي رفع لواءها آخر كبار الفلاسفة في الزمن القديم وهو أفلوطين الذي سنشير إلى مذهبه في موضع لاحق من البحث.

والآن نحاول عرض أهم الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت في الاسكندرية كالفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية الجديدة بفروعها المختلفة.

١ - الفيثاغورية المحدثة:

الفيثاغورية المحدثة هي عبارة عن فلسفة انتخابية جمعت كثيراً من آراء

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥، ص ص ٨٤ - ٨٥.

(*) جماعة سرية تألفت في بغداد أواسط القرن الرابع الهجري، وكانوا يجتمعون سراً ويتباحثون في الفلسفة على أنواعها حتى صار لهم فيها مذهب خاص هو خلاصة أبحاث فلاسفة الإسلام بعد اطلاعهم على آراء اليونان والفرس والهند وتعديلها على ما يقتضيه الإسلام.

وقد دونوا فلسفتهم في اثنين وخمسين رسالة سموها رسائل إخوان الصفا وهي تمثل الفلسفة الإسلامية على ما كانت عليه في إبان نضجها.

وتبدأ هذه الرسائل بالرياضيات ثم تنتقل إلى المنطق والطبيعيات وتنتهي آخر الأمر إلى صوفية تحاول الاقتراب من معرفة الله.

انظر، محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب المكتبة العلمية، ص ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

وأيضاً الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٣٠.

وتعاليم افلاطون وأرسطو والرواقية، وتنسب الفيثاغورية قديماً إلى فيثاغورس. ومن أهم آرائهم إن الله عال على العالم أو الكون وكامن فيه، وظهرت عندهم فكرة نفس العالم التي قال بها أفلاطون وأرسطو والرواقية من قبل[١].

ولقد ذكروا أن المسافة بين السماء والأرض تحتشد بأرواح خفية يمكننا عند الإهابة بها أن ندعها تتنبأ بالمستقبل وتسدي النصح.

ومارس الفيثاغوريون المحدثون وأقرانهم المؤمنون من الأفلاطونيين المحدثين الدين الأورفيوسي والذي من أهم عقائده الأساسية فكرة مراقبة الروح في هذه الحياة الدنيا استعداداً لحياة الخلود، والرغبة في التطهير والدخول المقدس في الدين كشرط الخلود المبارك، وبعث الأرواح في أشكال دنيا أو عليا حسب حسنات أو سيئات الروح في الحياة الأرضية[٢].

أي أنهم أشاروا إلى ضرورة تطهير النفس وتنقيتها وهي طريقة تشترك فيها الفيثاغورية مع كثير من المذاهب الصوفية، فهم يرون أن حياة النفس في هذا العالم إنما هي تهيئة وإعداد للخلود ولن يكون خلاصنا من ربقة هذا العالم المحسوس إلا بتحرير النفس من ارتباطها بكل ما يعوق انطلاقها وتمكينها من الاتجاه إلى العالم العلوي الشريف[٣].

وجمع الجانب الديني في الفيثاغورية المحدثة بين احترام التقاليد ومعتقدات الأقدمين، وبين حماس حقيقي للإصلاح الخلقي والروحانية.

وترتبط الروح بالإله عن طريق سلسلة من الرسل الذين يكونون سلماً للصعود لها، ويتحدد مصير الروح عن طريق عدالة جزئية شديدة، فنحن نختار أقراننا ونصاحب من يحلو لنا، وتشبه هذه النظرية من الثواب والعقاب نظرية الكرما(*) Karma في الديانات الشرقية القديمة[٤].

---

(١) Frederick Copleston, S.J., A History of Philos., Greece & Rome, PP.190/191.

(٢) Inge, The Philosophy of Plotinus, Vol.I, P.54.

(٣) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ١٧.

(٤) Inge, Op. Cit., P.54

(*) معناها في العقيدة الهندوسية الجزاء الذي يحل بالفرد جزاء عمله وهو إن لم يتم في هذه الحياة فسوف يتم في حياة أخرى، ومن أهم المذاهب الهندية القائلة بفكرة الكرما والتناسخ: الهندوسية =

ويعتبر بلوتارخ Plurarch (٥٠/١٢٥م) خير ممثل للفيثاغورية المحدثة في تلك الفترة وذلك بسبب شهرته الزائعة فضلاً عن تنوع وتعدد كتاباته. كان ميالاً إلى فلسفة أفلاطون، لكن معظم الآراء الأفلاطونية التي تأثر بها كانت ممتزجة ببعض الآراء الفيثاغورية لا سيما فيما يتعلق بخواص الأعداد وفضائلها(١).

وكان بلوتارك قليل الاهتمام بالقضايا النظرية، ويقال إنه قد تأثر بالثنائية الفارسية القائلة بإلهين إله للخير ويسمى (ارمزد) أو (هرمزد) وإله آخر للشر ويسمى (اهريمان) وإله الخير هو مصدر الموجودات الخيرة أما إله الشر فإن له القدرة على خلق الموجودات الشريرة، ويرفض نزعة الرواقيين المادية وبخاصة مذهب وحدة الوجود عندهم التي لا تفرق بين الإله والعالم، كما أنه لا يوافقهم على قدرهم المحتوم الذي كان يظهر له متناقضاً مع العقل والضمير الإنسانيين، فضلاً عن أنه لا يتذوق أخلاقهم المغالية التي تسيء فهم الإنسان، كما أنه يرفض إلحاد الأبيقوريين(٢).

ومما يذكر عن بلوتارك أنه كان مثالياً في عصره وذلك لأنه لم يكن يؤمن بالخرافات أو المعتقدات ولم نجد لديه مكاناً لفكرة الشياطين أو الجن كمتوسطات بين الله والعالم(٣).

ونخلص من ذلك إلى أن بلوتارك لم يهجر شيئاً من التراث الإغريقي بل نماه بما أضاف إليه من عقيدة ايزيس المصرية.

فلقد أخذ عن أفلاطون متأثراً بفيثاغورس كما سبقت الإشارة، وتأثر بأرسطو وبخاصة في تنظيم المنهج وتحديد العبارات ودقة الأسلوب.

= والجانية والبوذية.

انظر، Radhakrishnan & Charles A. Moore, A Source book in Indian Philos., (Princenton the New Jersey, 1957), PP.27-28.

وأيضاً، The Encyclopaedia of Philos., Vol.3, art. «Karma», (New York 1966), PP.325/26.

(١) Horatio W. Dresser, A History of Ancient & Medieval Philos., New York, P.177.

(٢) Zeller, Outlines of the History of Greek Philos., P.312.

(٣) Ibid., P.312.

أما الرواقية فرغم معارضته لها إلا أنه كان مضطراً إلى الإيمان ببعض آرائهم النبيلة أما أخلاقه فهي مزيج من آراء أفلاطون وارسطو، فهو يرى مع افلاطون أن الفضيلة علم و الرذيلة جهل، كما أنه يتفق مع أرسطو في تعريفه للفضيلة بأنها ملكة اختيار الوسط العدل بين أفراط وتفريط كلاهما رذيلة[١]

ولعلنا نلمس نزعة أفلاطونية انتحابية ذات صبغة فيثاغورية لدى بعض البلاغيين أمثال ماكسيموس وأبوليوس، وكلسوس الذي استخدم نظرية الشياطين ليدافع بها عن فكرة تعدد الآلهة والعبادة أو الديانة الشعبية[٢]. كما كان نومينيوس الأبامي (١٦٠م) والذي يعتبر بحق طليعة للأفلاطونية الجديدة، ذات نزعة فيثاغورية محدثة كما أكد أن مذهب أفلاطون الحقيقي لا يختلف عن مذهب فيثاغورس، وأن مذهب الأخير لا يختلف عن مذاهب حكماء الشرق من هنود وفرس ومصريين وعبرانيين، وذهب إلى ما هو أبعد من هذا فاعلن أن الفلسفة الإغريقية لم تكن إلا قبساً من التعاليم الموسوية وأن افلاطون ليس إلاّ موسى يتكلم الإغريقية.

ويلاحظ أن الفرع المصري للفيثاغورية المحدثة يتماثل أو يتطابق مع اسم «هرمس طريسمجستوس» أو ما يسمى بالمؤلفات الهرميسية تلك العقيدة المصرية القديمة التي تعارض المسيحية[٣].

٢ ـ الأفلاطونية الجديدة:

من أهم الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت بالاسكندرية هو مذهب الأفلاطونية الجديدة، والأفلاطونية الجديدة هي عبارة عن فلسفة دينية أو دين مفلسف[٤].

وتركزت عنايتها في محاولة إنتاج مذهب فلسفي يمكن أن يلبي مطامح

---

(١) انظر، محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، الجزء الثاني، مطبعة البيت الأخضر بمصر ١٩٣٨، ص ص ٢٨٤/٢٨٥

(٢) Erdmann; History of Philosophy, Vol.I, P.214

(٣) Ibid . P.214.

(٤) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٨٥

الإنسان الروحية جميعاً عقلية ودينية وأخلاقية وذلك بتقديم صورة شاملة ومتسقة منطقياً للكون ولمكان الإنسان فيه وبشرحه لكيفية تحقيق الإنسان للخلاص وكيفية استعادة توازنه وحالته الأصلية المفقودة[١].

ولقد قام هذا المذهب على أصول أفلاطونية ومن هنا جاءت تسميته بالأفلاطونية الجديدة، وتمثل عناصر من جميع المذاهب فلسفية ودينية يونانية وشرقية بما في ذلك السحر والتنجيم والعرافة[٢].

ولقد اختلفت وجهات نظر المؤرخين بصدد الأفلاطونية الجديدة، فالبعض ينكر كونها فلسفة إغريقية مستندين في ذلك إلى بعد الزمن بين العهدين ولأن مؤسسها هو أفلوطين الذي ولد عام ٢٠٥م، فهذه الفلسفة إذن وليدة المسيحية، فضلاً عن أن طابع هذه الفلسفة ليس إغريقياً بحتاً وإنما هو مصبوغ بصبغة الإلهام الشرقي، كما أن مركزها كان في الاسكندرية لا في اليونان، وكانت الاسكندرية كما سبقت الإشارة مدينة عالمية يتقابل فيها الناس من كل جنس ويلتقي فيها الشرق بالغرب.

والبعض الآخر يرى أن الأفلاطونية الجديدة لا تنتسب إلى العصور الوسطى لأن الأخيرة قد نشأت في أحضان النصرانية وأن فلسفة الأفلاطونية الجديدة ليست مسيحية بل هي عدوة للمسيحية، وعلى ذلك فمن الأولى أن تعد فلسفة يونانية[٣].

ولم تكن فلسفة الاسكندرية أو الأفلاطونية الجديدة أصيلة كل الأصالة بمعنى أنها لم تكن مبتكرة لمعان جديدة أو لمذاهب متكاملة، وإنما قد تميزت بمظاهر أخرى لها طرافتها وذلك لأن الاسكندرية كانت مركزاً لانتشار المعاني الفلسفية وانتقالها ومركز تحولها أيضاً، فضلاً عن ميزة الجمع بين المعاني

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وآخرون، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٢، ص ٥٣.

وأيضاً: The Encyclopaedia of Philos. art, «Néo-Platonism.», Vol.5, (New York 1977), P.473ff.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٨٥.

(٣) أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص ٢٦٦.

ولقد قدر لهذا المذهب أن يتشكل في سوريا وروما واثينا بعض التشكل مع الحفاظ على الطابع الصوفي المميز له في كل مكان.

ففي روما اتخذت الأفلاطونية الجديدة على يد زعيمها «فورفوريوس الصوري» شكلا قل فيه الاعتماد على التصوف وامتاز بالوضوح لأنه كان منطقياً[١]، أما في سوريا فقد زادت حدة النزعة الدينية في الأفلاطونية الجديدة وازدادت غموضاً على يد كل من «نومينيوس» و«يامبليخوس» أما أبروقلس فيعتبر خير ممثل للأفلاطونية الجديدة في اثينا حيث اشتد العداء بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية واشتدت حماستها للموسوية والوثنية[٢].

والآن نتناول عرضاً مفصلاً لأهم الاتجاهات الفلسفية المختلفة في مدرسة الاسكندرية كالاتجاه السوري عند نومينيوس ويامبليخوس واتباعه، والاتجاه الروماني لدى فورفوريوس الصوري بالإضافة إلى الاتجاه الاثيني عند أبروقلس ومدرسته، وقبل عرض هذه المذاهب أو الاتجاهات الفلسفية، سنفصل القول في مذهب أفلوطين الفلسفي باعتباره مؤسساً للمذهب الأفلاطوني الجديد.

أولا - أفلوطين والأفلاطونية الجديدة:

مقدمـــة:

سبقت الإشارة إلى أن أمونيوس ساكاس هو الذي وضع ارهاصات المذهب الأفلاطوني الجديد وإن كان لم يترك لنا أي كتابات يمكن أن تلقى الضوء على خصائص هذا المذهب، أما أفلوطين تلميذه وخليفته هو الذي حمل لواء هذا المذهب بما تركه لنا من مجموعة رسائل عرفت بالتساعيات.

وقبل أن نتحدث عن مذهبه الفلسفي ينبغي أن نعطي ولو لمحة سريعة عن مميزات عصره وهو القرن الثالث الميلادي.

يصف إميل بريه E. Bréhier هذا القرن «بأنه قرن الاضطرابات حيث شهد

---

(٢) F. Copleston, S.J., Op. Cit., PP.216/17.

(٣) Ibid., P.217.

انهيار الوثنية والحضارة القديمة، كما وقعت فيه سلسلة من الحروب والنكبات كالطاعون والجوع مما أفقر الامبراطورية الرومانية وانهكها، كما أن الحكم قد تركز في أيدي جماعات بربرية تجهل الفلسفة والآداب والعلوم وتتنكر لها»(١)

ويذكر فريرو G. Ferrero أن الانحطاط أو التدهور عم جميع مرافق الحياة - في الفلسفة والقانون والأدب، كما أن الدين الوثني الذي كان أساساً للحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية دخل في دور الاحتضار، وطغت الديانات الشرقية(*) وتشابكت الشعوب والديانات والحضارات والعادات في وحدة غريبة»(٢).

فمن الناحية السياسية تميز هذا القرن بكثرة الانقسامات السياسية والتنازع حول العرش، وتدخل الجيوش في هذه المنازعات السياسية بعين الأباطرة ويعزلهم أو يقتلهم حسب ولائهم وتوزع أهوائهم، وكان للمصريين موقف يكاد يكون موحداً في أثناء ذلك كله هو مناصرة كل من يدعي العرش ويثور على السلطة المركزية في روما، والسبب الرئيسي لموقف المصريين هذا هو كراهيتهم الشديدة للحكم الروماني(٣).

ومن الناحية الدينية فقد شهد هذا العصر تزعزع الاعتقاد في جماعة الآلهة الإغريقية البسيطة والاتجاه نحو عبادات شرقية اكثر ازدحاماً بالعواطف مثل عبادة سيبلي Cybele الأم العظيمة في آسيا الصغرى، أو الإله الفارسي مثرا Mithra أو الآلهة المصرية ايزيس Isis بالإضافة إلى انتشار فكرة القضاء والقدر فيما يخص

---

(١) E. Bréhier; The Philosophy of Plotinus, Trans. by Joseph Thomas, (Chicago 1958), P.13.

(*) أشار فرانز كومونت إلى هذه الديانات الشرقية القديمة كالزرادشتية ونظريتها الثنائية في الخير والشر، وتفرقتها بين الروح والمادة وعبادة ميثرا إله الشمس في فارس والبوذية الهندية، ويذكر أن الأقطار التي جاءت منها هذه الديانات هي مصر وسوريا وفريجيا وفلسطين.

انظر: F. Cumont, Oriental Religions in Roman Paganism: (Dover 1956), P.142 ff.

(٢) G. Ferrero: La Ruine de la Civilisation antique, (Paris 1921), P.43.

(٣) مصطفى العبادي، مصر من الاسكندر الأكبر إلى الفتح العربي، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٥، ص ١٩١

الفلسفية من جهة، والقيم الدينية من جهة أخرى، وهذا ما يسمى بالتوفيق والتلفيق[*][١].

اي أن فلسفة الاسكندرية أخذت من أفلاطون وارسطو والرواقية فهي على هذا الأساس تعد نهاية الخط الذي يبدأ من أفلاطون وينتهي عند تحول الرواقية ماراً بأرسطو والرواقية في نشأتها.

ولقد اتسمت الأفلاطونية الجديدة بميزتين هما: الذاتية المطلقة بالإضافة إلى تأثرها منذ البداية بالتجربة الدينية وبخاصة التجربة الصوفية، وهاتان الميزتان لا نكاد نجدهما في الفلسفة اليونانية بالمرة[٢].

أما عن مدى تأثر الأفلاطونية الجديدة بالروح الشرقية، فهذه مسألة اختلفت حولها وجهت النظر، فمن المؤرخين الذين أكدوا على أهمية المؤثرات الشرقية في الأفلاطونية الجديدة فاشيرو Vachcrot ومن المنكرين لها زيلر Zeller.

يؤكد فاشيرو على أهمية المؤثرات الشرقية وبخاصة عند أفلوطين الذي يدل انتمائه إلى التراث الأفلاطوني دلالة واضحة على أهمية هذه المؤثرات وتأثره بالروح الشرقية الأصيلة وذلك لأن أفلاطون قبله كان يتحدث اليونانية إلا أن

(*) التوفيق أو الانتخاب Eclecticism هو الجمع بين الأراء والمذاهب المختلفة ومحاولة التأليف بينها لتكوين مذهب واحد متماسك الأجزاء مثال ذلك مذهب المدرسة الاسكندرانية، ومذاهب الفلاسفة العرب الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية وكذلك مذهب فكتور كوزان من فلاسفة القرن التاسع عشر.

أما التلفيق Syncretism فيقابل التوفيق وهو بمثابة نزعة فلسفية بعيدة عن الروح النقدية وترمي إلى جمع مصطنع بين أشتات من أفكار أو دعاوى غير متلائمة لتكوين مذهب واحد كالغنوصية والمانوية.

فالفارق بين التوفيق والتلفيق هو أن الأول يتعمق في بواطن الأمور ويحرص على التنظيم الدقيق، أما الثاني فيقتصر على النظر في ظواهر الأشياء نظراً سطحياً.

انظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢، ص ص ٣٦٥/٣٣٦.

وأيضاً، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٩، ص ٥٤.

(١) نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها، ص ٦٢.

(٢) عبدالرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ص ١١٤/١١٥.

تفكيره لا يكشف عن أهم خصائص هذه الروح[1]،

والذين يؤكدون على أهمية المؤثرات الشرقية في الأفلاطونية الجديدة يذهبون إلى أن فكرة الفيض أو الصدور[*] Emanatio مثلاً هي فكرة شرقية مأخوذة أساساً عن المذاهب الفارسية والهندية، وإن كانت تبدو بصورة أكثر وضوحاً في بعض المذاهب الهندية، رغم أن أفلوطين القائل بها لم يسافر إلى الهند ولم يلتق بأي من الأفكار الشرقية ولم يختلط أساساً بالبيئات الشرقية الحقيقية، إلا أن هذا لا ينهض دليلاً ضد تأثره بالروح الشرقية، فقد وجدت هذه العناصر الشرقية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد على وجه الخصوص وانتشرت في جميع الأوساط الشرقية المتوسطة بين الشرق القريب والشرق اليوناني أي في مصر خصوصاً، فكان هذا كافياً لانتشار هذه الأفكار والمذاهب الشرقية في تلك الأوساط[2].

فلا سبيل إذن إلى إنكار تأثر الأفلاطونية الجديدة بالأفكار الشرقية.

أما عن الصلة بين المذهب الأفلاطوني الجديد والديانات الأخرى كاليهودية والمسيحية فتلك مسألة سنتناولها في الفصل الخاص بالصلة بين الدين والفلسفة في مدرسة الاسكندرية.

ويعتبر أمونيوس ساكاس (١٨٥/ ٢٥٠م) هو مؤسس هذا المذهب، ولقد ولد من أبوين نصرانيين، وكان في مطلع حياته حمالاً ΣakkoØopos ولهذا سمي بالسقا أو الحمال Σakkâs. ويعد أول المعلمين الاسكندرانيين الذين حاولوا التوفيق بين تعليم أفلاطون وأرسطو، ويبدو أنه توفي حوالي ٢٤٢م ولم يترك لنا أي كتابات أو أعمال.

وأكبر مؤيديه والمتصرين لمذهبه تلميذه وخليفته أفلوطين (٢٠٥/ ٢٧٠م) وربما يعتبر الأخير هو مؤسس المذهب الأفلاطوني الجديد[3].

---

(١) E. Vacherot, Histoire Critique de l'école d'Alex., (Paris 1846), P.113.

(*) للباحث رسالة ماجستير غير منشورة بعنوان «نظرية الفيض عند أفلوطين» مكتبة كلية الأداب ـ جامعة الاسكندرية عام ١٩٨١.

(٢) عبدالرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ص ١١٥/١١٦.

(٣) A.H. Armstrong; An Introduction to Ancient Philos.; (London 1957) PP. 175/77.

الأحداث الخارجية، أدّى بدوره إلى تصوير الحظ في شكل آلهة[١].

ولقد صور كومونت Cumont كما سبقت الإشارة حالة الفوضى الدينية في العالم القديم قبل قسطنطين بقوله: «لنفترض أن المؤمنين في أوربا الحديثة قد هجروا الكنائس المسيحية ليعبدوا الله، والبراهمة ليتبعوا تعاليم كونفوشيوس أو بوذا Budhha أو لتطبيق مبادىء الشنتو Shinto، ولنتصور أنه قد حدث اختلاط عظيم بين شعوب العالم أجمع، وراح فقهاء العرب وعلماء الصين وكهنة اليابان والبوذيون Bonzes ولاموات التبت وعلماء الهندوس يبشرون بالجبرية وعبادة السلف وتأليه الملوك، والتشاؤم، والخلاص عن طريق الفناء.

إنها فوضى يقوم فيها كل الكهنة بإنشاء معابدهم ذات الأشكال الغريبة وممارسة الطقوس المختلفة فيها، مثل هذا الحلم سوف يعطينا صورة دقيقة إلى حد ما للفوضى الدينية التي كانت ضاربة أطنابها في العالم القديم قبل حلول عهد قسطنطين»[٢].

ويجد ترتليان Tertullian في حالة العالم هذه تأييداً لما كان يتراءى له من أحلام كئيبة حيث يقول: «إن هذه الحالة تهدد العالم كله بمصائب فظيعة وتسود روح التشاؤم في الأدب الوثني»[٣].

كما يقول كيبريان Cyprian في تفنيده للتهمة التي تقرر أن المسيحيين هم سبب الطاعون والمجاعة والقحط وأنهم عاثوا في الأرض فساداً:

«يجب أن تعرفوا أن العالم قد شاخ وذهب مجده السابق، فهناك تناقص في الأمطار وحرارة الشمس، وقاربت المعادن على النفاذ كما يتناقص الفلاحون في الحقول، والبحارة في البحار، والجنود في المعسكرات، والأمانة في الأسواق، والعدالة في ساحات القضاء والوفاق في الصداقات، والمهارة في الفنون والأخلاق في السلوك»[٤].

---

(١) انظر، وليم لانجر، موسوعة تاريخ العالم، أشرف على الترجمة محمد مصطفى زيادة، مكتبة النهضة المصرية، ص ص ١٩٨/١٩٩

(٢) F. Cumont, Oriental Religions in Roman Paganism, P.196 ff.

(٣) Tertullian, Apol. P.32.

(٤) Cyprian, Ad Demeter, P.3.

ولقد ترتب على اتصال اليونان بالشرق أن آمن أكثر الفلاسفة بالتنجيم، وفي خضم هذه الفوضى انحلت الأخلاق واضطرب الفكر، ومن ثم كان من الطبيعي في مثل هذا الجو من القلق والاضطراب أن تسعى بعض العقول وراء السعادة في عالم غير هذا العالم وتبحث في الفلسفة عن طريق للخلاص والتحرر، ومن ثم لم يكن قصد أفلوطين كما سنرى ـ أن يعلم تلامذته حقائق بقدر ما كان قصده إعدادهم لحياة سعيدة بعيدة عن الشهوات والملذات وذلك لأن أفلوطين فيلسوف ومتصوف في آن واحد.

وعلى أي حال، فإن ظروف هذا القرن وملامحه المختلفة هي التي ساعدت على نشأة الأفلاطونية الجديدة، وأن أفلوطين لم يكن سوى نتاج عصره.

وصفوة القول إن الملامح الشاحبة للقرن الثالث الميلادي هي اندماج المعتقدات الدينية، وتغلغل العادات الشرقية، ونمو الخرافات أو الأساطير، واحترام ما هو قديم، والتعديلات الوثنية شبه الواعية في الأخلاقيات القديمة، والفردية الشديدة في الحياة التأملية، إنها ظواهر يمكن تفسيرها في القوميات التي نشأت عن سياسة الدولة الرومانية وعن نظام العبيد الروماني، كما لعب العامل العنصري دوراً حاسماً في الحركات الدينية في ظل الامبراطورية وساعد على هزيمة التقاليد والآمال التي ارتبطت بالأفلاطونية المحدثة بعد موت أفلوطين[1].

وبعد أن قدمنا عرضاً موجزاً عن خصائص القرن الثالث الميلادي والتي سبقت الإشارة إليها من قبل ينبغي أن نعرض لمذهب أفلوطين السكندري، والواقع أنه قبل الحديث عن المذهب قد جرت العادة أن نعطي موجزاً عن حياة الفيلسوف وأهم أعماله ومنزلته في عصره.

١ ـ حياة أفلوطين ومنزلته في عصره:

بلغت الأفلاطونية المحدثة أوجها في القرن الثالث الميلادي وبخاصة عند أفلوطين الذي يعتبر أكبر شخصية جاءت بعد أفلاطون وأرسطو قديماً وكان أثره

---

(١) W.R. Inge, The Philosophy of Plotinus, 3rd. edit., (London, 1971), P.28.

عميقاً على المفكرين الذين جاءوا من بعده مسيحيين ومسلمين[١].

ويشتق اسم أفلوطين πλωTivos من الفعل (بليو) أو (بلوو) ومعناها أبحر، يبحر، ومن ثم فإن الكلمة بلوتينوس معناها لغوياً المبحر Swimmner أو المسافر بالبحر.

فأفلوطين هو تاريخياً المسافر من الشرق إلى الغرب والذي يبلغ في نهاية المطاف روما عاصمة الغرب ليستقر فيها، دون أن يؤدي هذا الاستقرار إلى نسيانه للشرق أو حتى إهماله للمصادر الشرقية لإلهامه الفكري، وهذه المصادر هي مصر التي ولد عاش فيها وآسيا التي سافر إليها[٢].

أما عن حياة أفلوطين وتكوينه الفكري فليس هناك إشكال بصدد مولده ومماته، لكن الإشكال يقوم بصدد مكان ميلاده وأسرته ووطنه.

ويعتبر فورفوريوس الصوري هو الذي نشر حياة أستاذه أفلوطين مع التساعيات وذلك بناءً على ما عرفه من أفلوطين نفسه وما قد عرفه من أحداث هذه الحياة وتعليم أفلوطين ابتداءً من وجوده معه وتلمذته عليه، أي ابتداء من عام ٢٦٣ حتى وفاة أفلوطين عام ٢٧٠م، بالإضافة إلى ما تم بينهما من اتصالات في الفترة الأخيرة وما عرفه من أصدقاء أفلوطين الذين كانوا معه وقت وفاته.

ولد أفلوطين حوالى ٢٠٥م في مدينة ليقوبوليس Lycopolis[*] أي أسيوط حالياً بمصر العليا[٣]. ولم يذكر شيئاً عن أسرته ووطنه[٤] وذلك لأنه كان يخجل

---

(١) A. H. Armstrong; An Introduction to Ancient Philosophy (London 1957) P.175.

(٢) نجيب بلدي، بين الشرق والغرب/ أفلوطين، مجلة كلية الآداب، المجلد الثامن والعشرون، مطبعة جامعة الاسكندرية، ١٩٨٠، ص ٣٢.

(*) عرفت ليقوبوليس عند اليونان (ليكونبوليس «أي مدينة الذئب وهو الحيوان المقدس الذي كان يرمز لإلهها الرئيسي، وكانت منذ أقدم العصور عاصمة للأقليم الثالث عشر وكان معبودها الرئيسي هو الإله (وب واوت) Wepwawet ويرمز له بابن آوى، وكان وب واوت، أو فاتح الطريق ذو قربة كبيرة مع أنوبيس كما كان يمثل على شكل ذئب واقف أو ذئب برأس إنسان كما كان يلبس درعاً يحمل أسلحة.

انظر: P. Hamlyn; Egyptian Mythology, (Italy 1958), P.58

(٣) Plotinus, The Six Enneads, Translated by S. Mackenna, The Introduction, (Chicago 1952).

وانظر: The Encyclop. of Philosophy, Vol.5, (New York 1972) PP.351-52.

(٤) Porphyry; Vita Plotini, P.2.

لوجوده في جسم[1]، كما أن التحديدات الجغرافية والعائلية لم تكن لها عنده أهمية كبرى من حيث هو مفكر[2].

عاش أفلوطين في ليقوبوليس وتعلم بها حتى سن العشرين تقريباً، وعندما بلغ الثامنة والعشرين من عمره، أي حوالى ٢٣٢م اتجه إلى الاسكندرية، وهناك أخذ يختلف إلى أساتذتها حباً للفلسفة وطلباً لدراستها، إلا أنه لم يجد معلماً يرضيه ويروي ظمأه إلى أن قدمه أحد أصدقائه لسماع الفيلسوف أمونيوس ساكاس وما أن انتهى سماعه حتى صاح قائلاً: «هذا هو الرجل الذي كنت أطلبه أو أبحث عنه»[3] ومن ثم لزمه أحد عشر عاماً تعلم عليه الفلسفة اليونانية وأكمل معرفتها على وجه التمام إلى الحد الذي قرر عنده أن يسافر إلى الشرق لكي يحصل حصولاً مباشراً على الفلسفة التي كان يمارسها الفرس، وعلى تلك التي كان ينادي بها حكماء الهند.

أما عن أمونيوس ساكاس فكان مصري الأصل، يوناني التكوين والتفكير، مسيحي مرتد، علم نفسه بنفسه، وبدأ حياته كحمال، وأثر على أفلوطين بعمق، ولا نكاد نعرف شيئاً عن محتوى فكره، إلا أنه قيل عنه أنه ربط بين فكري أفلاطون وأرسطو ومن ثم استطاع أن يؤلف كتاباً يوفق فيه بينهما، ولعل فكرة الارتباط بين أفلاطون وأرسطو سمة بارزة سنلاحظها بوضوح في فلسفة أفلوطين[4].

وعندما جاوز أفلوطين التاسعة والثلاثين من عمره أي حوالى ٢٤٣ أو ٢٤٤م، سافر إلى الشرق في الحملة العسكرية التي نظمها الامبراطور جورديان الثالث Gordian III امبراطور الروم ضد الفرس بقيادة سابور Sapor وذلك بقصد الوقوف على الأفكار الفارسية والتعرف على أصول الحكمة الهندية، ولكن

---

(١) A. H. Armstrong; Plotinus, First Edit., (London 1953); P.11.
وأيضاً: A. W. Benn, History of Philos. (London & Watt's & Co.) P.139.

(٢) نجيب بلدي، بين الشرق والغرب/ أفلوطين، ص ٣٣.

(٣) T. Whittaker; The Néo-Platonists, 2nd Edit., (New York, 1970), P.28.
وانظر، Encyclopaedia Britannica, Vol.18, (U.S.A. 1964) P.81.

(٤) A. H. Armstrong, An Introduction to Ancient Philos., P.177.

عندما انهزم الجيش الروماني وانتهى الأمر بمقتل الامبراطور الروماني جورديان في العراق «بلاد ما وراء النهرين» على يد أحد ضباطه ويدعى «فيليب» الذي أصبح امبراطوراً للرومان من بعد. لاذ أفلوطين بالفرار متجهاً إلى أنطاكية Antioch في شمال سوريا على البحر المتوسط، ومنها مباشرة إلى روما وهو في الأربعين من عمره، وهناك في روما أسس مدرسته وعمل بها مرشداً ومعلماً بقية حياته[1].

ولقد جمعت المدرسة كثيراً من المريدين المخلصين ذكوراً وإناثاً من سائر الشعوب ومختلف المهن والطبقات، وكان من بين تلامذته المعجبين به الامبراطور جاليوس وزوجته الامبراطورة سالونين[2].

مكث أفلوطين في روما عشر سنوات دون أن يكتب شيئاً ولسنا ندري على وجه الدقة لم لم يعد أفلوطين إلى الاسكندرية، وآثر الذهاب إلى روما؟ من الجائز أن يكون قد أحس بأنه تلقى من امونيوس ساكاس كل ما يمكنه أن يلقنه إياه، أو أن يكون قد رفض أن يؤسس في الاسكندرية مدرسة تنافس مدرسة امونيوس أستاذه ومعلمه، فآثر التوجه إلى مركز ثقافي آخر لا يقل عنها أي عن (الاسكندرية) أهمية وهو روما[3].

وكان هدف أفلوطين من المدرسة أن تكون نبراساً يهدي النفوس إلى التقوى والصلاح فكان يصرف تلاميذه عن الاشتغال بالسياسة وأمور الدنيا ويحملهم على حياة من الزهد والتقشف توصل إلى شفاء النفس وذلك بالتجرد عن جميع العلائق وإماتة الشهوات[4]، وذلك لأن أفلوطين قد أعاد إلى الفلسفة سمعتها الطيبة بأن عاش معيشة القديسين وسط ترف روما ورذائلها، فلم يكن يعني بجسمه بل إنه كان يخجل لوجوده في جسم كما سبقت الإشارة، على حد قول

---

(١) T. Whittaker, Op. Cit., P.27ff

(٢) F. Copleston, S.J., A History of Philos., Vol.7, P.207.

وانظر، H. Armstrong, Op. Cit., P.178.

(٣) W. R. Inge, Op. Cit., P.116.

(٤) أحمد أمين، وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب ١٩٣٥، ص ٣١٩/٣٢٠.

فورفوريوس تلميذه وخليفته[1].

ومن الأدلة المعبرة عن احتقاره لجسده أنه رفض أن يقف أمام المصورين بحجة أن جسمه أقل اجزائه شأناً، فضلاً عن أن المصور لا يزيد بصورته على أن يثبت ظلاً لظل[2] إن ذلك يدل وحسبما يرى أفلوطين نفسه أن الفن يجب أن يهتم بالروح لا بالجسم.

ولقد حرم على نفسه أكل اللحم، ولم يأكل من الخبز إلا قليلا، أي أنه كان نباتياً يقتصر في طعامه على الحبوب والفواكه والخضروات وكان بسيطاً في عاداته، رحيماً في أخلاقه، بعيداً كل البعد عن العلاقات الجنسية، وكان تواضعه هو الخليق بالرجل الذي يرى الجزء في ضوء الكل.

ويذكر فورفوريوس أنه لما حضر أوريجين درسه علت وجه أفلوطين حمرة الخجل، وأراد أن يختتم محاضرته فقال: «إن تحمس المحاضر يزول حين يشعر بأن مستمعيه لا يجدون ما يتعلمونه منه»[3].

وكان أفلوطين في حياته محبباً إلى النفوس، مقرباً من العظماء، فكان الامبراطور جالينوس ينزله من نفسه منزلة سامية، ويقدره أعظم تقدير حتى قيل إنه اعتزم أن يقطعه منطقة كمبانيا Campania في إيطاليا ليقيم عليها مدينة فاضلة Utopia تحكم على مثال ما ارتأى أفلاطون في الجمهورية وكان يريد تسميتها بلاتونوبوليس πλαΤωνοπολίs، إلا أن المشروع لم يكتب له النجاح وذلك لأن القيصر قد فهم من حاشيته بأن أفلوطين يريد أن يحقق مدينة أفلاطون المثالية التي لم تتحقق منذ ستة قرون[4].

ولقد عهد إليه فريق كبير من علية القوم بالقيام على تربية أولادهم فضلاً عن أفواج الشبان التي كانت تؤم بيته وتحضر مجلسه، ويبدو أن هذا التأثير من جانب

---

(١) Prophy., Vita Plotini, P.14.

(٢) Ibid., P.14.

وانظر: فورفوريوس الصوري، ايساغوجي، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، المقدمة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٢، ص ١٤.

(٣) Proph., Vita Plotini, P.14.

(٤) T. Whittaker, Op. Cit., P.29.

افلوطين في الوسط الذي أقام به إنما صدر عن طبيعة شخصيته حيث تميز بسمو خلقه، ونفوذ بصيرته من حيث قدرته الثاقبة على معرفة الرجال، كما تميز أيضاً بالعفة، فأخذ نفسه بالزهد والتقشف لتطهير الروح من أدران البدن فلم يكن ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره إليه الحاجة اضطراراً، ولم يكن يبح لنفسه من الطعام إلا ما يقيم أوده»[١].

ويذكر فورفوريوس قصصاً غريبة عن حياة أستاذه أفلوطين من حيث أنه كان يمتلك معرفة فائقة عن الأرواح، كما كانت له بصيرة نافذة في الطبائع البشرية حتى استطاع أن يتنبأ لكثير من الأطفال الذين كان يتعهد تربيتهم بمستقبلهم إما فشلاً أو نجاحاً[٢].

ويصوره فورفوريوس على أنه قديس الفلسفة وهو وصف مبالغ فيه، ولكنه مع ذلك نجح في تصويره على أنه (الخبير) أو (الماهر) The Adept أو الرجل الذي حقق الرؤية الكاملة، كما كان له تأثير ساحر وعطف عظيم، فقد عبده مريدوه وتلامذته وتابعوه لأنه كان يساعدهم مساعدة روحية، ويقال إنه استطاع أن ينقذ فورفوريوس من الانتحار وذلك بنصيحة عاقلة[٣].

ويذكر المؤرخون أن أفلوطين لازمه مرض لفترة طويلة من حياته إلى أن توفى عام ٢٧٠م، في مدينة كمبانيا[٤] عن ست وستين عاماً.

وكان آخر ما نطق به أفلوطين وهو على فراش الموت لصديقه Zethos هذه الكلمات: «والآن سأسعى جاهداً لكي يرتفع الجانب الإلهي في إلى ما هو إلهي في العالم أو الكون» وبعبارة أخرى «تعود النفس إلى بارئها»[٥].

ولم يعرف العرب كثيراً عنه ولكن يعرفون مذهبه ويطلقون عليه مذهب

(١) Horatio W. Dresser, A History of Ancient & Medieval Philos., New York, P.183.
وانظر، أحمد أمين وزكي نجيب، مرجع سابق، ص ٢٦٨.

(٢) K. Jaspers; the Great Philosophers, The Original Thinkers, Vol.2. Trans. By Ralph Manheim (U.S.A. 1966) P.39.

(٣) A. H., Armstrong, Op. Cit., P.178.

(٤) Porph. Op. Cit., P.22.

(٥) T. Whittaker, Op. Cit., P.28.
وانظر، Plotinus, The Six Enneads, Trans by Stephen Mackenna, The Introduction

الاسكندرانيين، فيذكر ابن النديم اسمه ضمن مفسري كتب الفيلسوف أي (أرسطو) في المنطق وغيرها من الفلسفة وهو آخر فيلسوف في هذه القائمة ودعاه فلوطينس[١].

ويذكر القفطي أفلوطين بقوله «إنه كان حكيماً مقيماً ببلاد اليونان له ذكر، وأنه شرح بعض كتب أرسطوطاليس وأن المترجمين قد ذكروه من شراح أرسطو وأن تصانيفه نقلت من اليونانية إلى السوريانية، ولكن لم ينقل منها شيء إلى اللغة العربية[٢]. ويلقبه الشهرستاني (بالشيخ اليوناني)[*] ويذكر رموزه وأمثاله وهي تتناول الهيولي والصورة والعقل الفعال[٣].

كما نجد إشارة إلى الشيخ اليوناني في (جاويدان خرد) غير أن هذه الإشارة تربطه بديوجانس الفيلسوف الكلبي المشهور. فيقول: «وديوجانس هذا صاحب الشيخ اليوناني ومعلمه. والشيخ اليوناني هو صاحب الحكمة التي ظهرت منه في كتبه المعروفة، وليس هذا موضع ذكرها، فمن أحب أن يطالعها فليقرأها من تلك الكتب فإنها موجودة»[٤].

ويلاحظ أن الإشارة هنا غريبة فلم يكن أفلوطين من أصحاب ديوجانس وقد دعا هذا الدكتور عبدالرحمن بدوي محقق (جاويدان خرد) إلى الشك في أن يكون الشيخ اليوناني أفلوطين، غير أنه من المعروف أن الإسلاميين خلطوا بين عصور الفلاسفة خلطاً تاماً.

ولكن ما يلفت الأنظار هو قول مسكويه: «ان كتب الشيخ اليوناني موجودة ومن شاء فليطالعها» ونحن لا نعلم كتاباً في العالم الإسلامي باسم (أفلوطين) أو الشيخ اليوناني، غير أن مذهب أفلوطين ونظرياته قد عرفت على أكبر نطاق خلال كتاب «أوثولوجيا أرسطوطاليس» وقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أنه مقتطفات

---

(١) ابن النديم، الفهرست، مطبعة الاستقامة، ص ٣٧١.

(٢) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة ١٣٢٦هـ، ص ١٧٠

(*) ليس أفلوطين يونانياً وإنما هو مصري من بلدة أسيوط بمصر العليا كما ذكرنا ولعل الخلط الذي وقع فيه الشهرستاني راجع إلى الخطأ الذي شاع في وقت ما من أن أفلوطين هو افلاطون.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ٢، تخريج فتح الله بدران، الطبعة الثانية ص ص ١٥٢/١٥٧

(٤) مسكويه، جاويدان خرد، ص ٢١٦

من تساعيات أفلوطين وبخاصة التساعيات الرابعة والخامسة والسادسة، ولكنه عرف عند الإسلاميين منسوباً إلى أرسطوطاليس[١].

أما من ناحية مؤلفاته: فلقد بدأ أفلوطين الكتابة وهو في الخمسين من عمره أي حوالى ٢٥٤، بعد عشر سنوات من افتتاحه المدرسة في روما، وكان يكتب أو يملى رسائل متفاوتة الطول هي صورة لتعليمه الشفوي وكان هذا التعليم شرح على نص لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شراحهما، أو قضية رواقية أو على دعوى شكية أو جواباً عن سؤال أو رداً على اعتراض أو تعقيباً على رأي[٢].

وجاءت جميع كتابات أفلوطين على هيئة رسائل بلغ مجموعها أربعة وخمسين رسالة جمعها تلميذه فورفوريوس الصوري وقسمها بعد وفاة أستاذه ٢٧٠م إلى ستة أقسام ووضع في كل قسم منها تسع رسائل ومن هنا عرفت بالتساعيات أو التاسوعات[٣] ἐννεάς ولعل السبب في تسميتها بهذا الاسم كما نرجح تيمناً بالعددين ٦، ٩ على الطريقة الفيثاغورية[٤]، وهذه التساعيات الأفلوطينية عبارة عن مذكرات تركها أفلوطين بخط رديء ثم جمعها فوروفوريوس ونظمها ونشرها.

يقول فوروفوريوس: «سررت بالعددين ستة وتسعة فجمعتها في ست تاسوعات لم أسر فيها على نظام زماني معين في ترتيبها، فهذا قد بينته في مكان آخر، وإنما قسمتها بحسب الموضوع»[٥].

وتعتبر تساعيات أفلوطين مصدرنا الرئيسي عن الأفلاطونية المحدثة، وتتناول التساعية الأولى «فلسفة الأخلاق» والتساعية الثانية «الطبيعة»، والثالثة موضوعها

---

(١) عبدالرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، الطبعة الثالثة، وكالة المطبوعات الكويتية ١٩٧٧، ص ص ٣/٦٦.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣١٥

وانظر، The Concise Encyclopaedia of Western Philos & Philosophers, Edited b: J.O. Urmson, Hutchinson, London. P 226.

(٣) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، جـ ٢، أرسطو والمدارس المتأخرة، ط ٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤، ص ٣٢٦

(٤) F. Copleston, S.J. Op. Cit., P.207

(٥) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٣٠٤

«الكـون أو العـالم» والـرابعـة تبحث في «علم النفس»، والخامسـة مـوضـوعهـا «العقـل» والسـادسـة أو الأخيرة تعبـر عن مذهبـه في الحقيقة أو العـالم العلوي أو الوجود[1].

وتتلخص النـظرية الـرئيسيـة في التسـاعيـات في وصف مسيـرة النفـس في صعودها إلى العالم العلوي وهبوطها إلى العالم الأرضي

وليست هذه الرسائل عرضاً منظماً لمذهبه ولكنها سلسلة محاضرات لتوضيح نقط خاصة بـالرجـوع إلى مذهب أفـلاطون، ومن ثم فـإنها تقتـرب في أفكارهـا واتجاهاتها إلى حد كبير من الموضـوعات التي يعبـر عنها مـذهب أفلاطـون ومن أهم هذه الموضوعات: الإيمان بالعالم الآخر أو مـا يسمى بعالم المثـل، وتمايـز العالم المعقول عن العالم المحسوس، وإثبات خلود النفس وبقائها بعد المـوت، عكس البدن الذي يتحلل ويفنى، والاتجـاه إلى إثبات الجمـال والخير وكـلاهمـا الواحد أو الله تقريباً.

أما عن علاقة رسائله وكتاباته بتـطـوره النفسـي والعقلي، فعندمـا بلغ التاسعـة والخمسين كان له إحدى وعشرون رسالة، وعندما بلغ الخامسة والستين ضـم إلى هذا العدد أربعاً وعشرين رسالة أخرى، وفي الأيام الأخيـرة من حياتـه كتـب باقي رسائله أي أن كتاباته جاءت على مراحل ثلاث هي[2]:

المـرحلة الأولى: تعرف هـذه المرحلة من حيـاته بـاسم «المرحلة الإميلية» نسبة إلى اميليوس، وكتب فيها إحدى وعشرين رسالة.

المرحلة الثانية: وتعرف هذه المرحلة باسم «المرحلة الفورفوريـة» نسبة إلى فورفوريوس الصوري وكتب فيها أربعاً وعشرين رسالة.

المـرحلة الثـالثـة والأخيـرة: وتسمى «بـالمـرحلة الأوستيخيـة» نسبـة إلى أوستيخيوس وكتب فيها تسع رسائل فقط.

---

(١) A. H. Armstrong; Plotinus, P.16.

وانظر: T. Whittaker, Op. Cit., PP. 30/31

وأيضاً، A. H. Armstrong, Op. Cit., P.176

(٢) Kenneth. Sylvan G . Plotinus. Complete Works (London 1917), PP.10-13.

وانظر، T Whittaker. Op Cit P28

ويلاحظ أن هناك ترجمات مختلفة للتساعيات، منها ترجمة إميل بربيه E. Brehier وكذلك ترجمته في مجموعة Guillaume Budé التي ظهرت في باريس سنة ١٩٢٧، وكذلك نشرة كرويتسر، وموزر Creuzer & Moser أيضاً في باريس سنة ١٨٣٥، ونشرة كيرشهوف Kirchoff في ليتسج سنة ١٨٥٦، ونشرة مولر Muller في برلين سنة ١٩٧٨، وأيضاً نشرة فولكمان Volkman في ليتسج سنة ١٨٥٦، ونشرة مولر Muller في برلين سنة ١٩٧٨، وأيضاً نشرة فولكمان Volkmann في ليتسج سنة ١٨٨٣، ونشرة بوييه Bouillet في باريس سنة ١٨٥٧، وسنة ١٨٦٠، وأخيراً الترجمة الإنجليزية التي أعدها ستيفن ماكينا S. Mackenna سنة ١٩٢٦[١].

أما عن المصادر والمنابع التي استقى منها أفلوطين فلسفته، فهي متعددة وموضع خلاف كبير بين المؤرخين والباحثين، ذهب فريق إلى القول بأنها فلسفة انتخابية، وفريق آخر أكد أنها فلسفة أصيلة كل الأصالة، بينما ذهب فريق ثالث إلى أنها فلسفة إغريقية وان الاتجاه العام لها يوناني شأنه في ذلك شأن أفلاطون وأرسطو، وقرر فريق رابع أن في فلسفة أفلوطين اتجاهاً دينياً غريباً عن التيار العقلي الذي سار فيه فلاسفة الإغريق[٢].

ولا شك أن أفلوطين يمثل اتجاهاً أصيلاً وإن كان قد تأثر إلى حد كبير ببعض المذاهب والتيارات الفلسفية السابقة عليه كالأفلاطونية والأرسطية والرواقية، والفيثاغورية المحدثة بالإضافة إلى تأثره بالأفكار الشرقية القديمة، إلا أنه مع ذلك لم يكن حاصلاً لإنتاج غيره، وكفى، بل جمع شتى العناصر وسلط عليها أشعة من ذهنه الجبار فانصهرت كلها في مبدأ جديد إنشاء إنشاء، وابتكره ابتكاراً، ثم اتخذه نواة يبدأ منها السير وأساساً يقيم عليه البناء.

ولن نعرض لهذه المؤثرات بالتفصيل، وأنما سنشير إليها من خلال عرضنا لمذهبه الفلسفي.

٢ ـ مذهبه الفلسفي:

إذا كان أفلاطون أول فيلسوف إغريقي قدم نسقاً فلسفياً متكاملاً شاملاً

---

(٢) John E. Fredmann, A History of Philos., Vol.1, London. P.238

(٢) فؤاد زكريا، التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، ص ١٣
وانظر، A. H. Armstrong; Plotinus, PP.16/27

مباحث الوجود، والمعرفة، والأخلاق، والسياسة بالإضافة إلى فلسفة الفن أو الجمال، فإن أفلوطين قدم لنا فلسفة ذات بناء روحي منظم يتميز بالوحدة العضوية والديناميكية بين سائر أجزائه[١]. ويوضح هذا البناء معالم طريقين أحدهما هابط تدريجياً من الواحد إلى العقل الكلي إلى النفس بأنواعها المختلفة حتى أدنى الحقائق ثبوتاً وهي الأجسام المحسوسة، وفي هذه الحركة الهابطة تتم عملية الفيض أو الصدور، فهو طريق ميتافيزيقي أو عقلي والطريق الثاني صاعد يصف النفس في ارتفاعها إلى الخير المطلق أو الواحد واتحادها به، وهذا ما يسمى بتجربة الاتصال أو الجذب الصوفي. وفي هذه الحركة الصاعدة تنطلق النفس من الكثرة للاتحاد التام بالواحد أو الله فهو طريق صوفي[٢].

ولما كان العمود الرئيسي الذي يقوم عليه البناء الفلسفي الأفلوطيني هو الله أو العالم المعقول، ومن العالم المعقول ينتقل الإنسان إلى العالم المحسوس، ومن هذا الأخير يحاول أن يرتفع ثانياً إلى الواحد الأحد، فإننا سنجد إن هذا البناء الفلسفي ينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي: العالم المعقول أولاً، ثم العالم المحسوس ثانياً، ثم العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول ثالثاً[٣].

١ ـ الواحد أو الله:

تبدأ ميتافيزيقا أفلوطين بثالوث مقدس يمثله الواحد أو الأول (الله) ثم ما يصدر عن هذا الواحد الساكن الثابت وهو العقل الكلي الذي يحتوي على الصور أو المثل الأفلاطونية ثم ما يصدر عن هذا الأخير وهي النفس الكلية وما يصدر عنها أخيراً من نفوس جزئية متكثرة بالهيولي. ولقد كان أفلاطون[٤] أول من أشار إلى فكرة الله الواحد عند اليونان وبخاصة في الباب السادس من الجمهورية وجاء[٥] أرسطو وتناول فكرة الألوهية في الميتافيزيقا وتكلم عن المحرك الأول

---

(١) A.H. Armstrong: An Introduction to Ancient Philosophy, PP. 178/179.

(٢) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٣٠٦.

(٣) عبدالرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ١٢٢.

(٤) انظر، Plato, Republic, VI.

(٥) Aristotle, Metaphysics. D., Physics, 6, 258, 6. 10.f.

الذي يحرك ولا يتحرك على الإطلاق.

أما أفلوطين فقد حاول أن يجد مبدأ أول أسمى من العقل الأرسطي والمثل الأفلاطونية، فالله عنده هو المصدر الأسمى للوجود، هو إله أرسطو ارتفع به إلى درجة عالية من البعد والسمو بعد أن قرب بينه وبين إله الخير عند أفلاطون وجعل صلة بينه وبين المثل في العقل الأول ذلك بالإضافة إلى ما ورد في البارمنيد من تشبيهات شعرية ذات طابع رمزي تشير إلى استحالة التعبير عنه وعدم وضعه تحت أي حد منطقي لأن طبيعته لا تقبل التعريف. والآن نعرض لطبيعة الواحد أو الله عند أفلوطين وأهم صفاته وكيفية صدور الموجودات عنه.

أ ـ طبيعة الواحد وأهم صفاته:

يرى أفلوطين أن الواحد أو الله يقوم على قمة الأشياء جميعاً، وهو غامض بعض الشيء. فتارة يسميه بالواحد أو الخير، وتارة أخرى يدعيه بالأب لكن ليس بالمعنى المسيحي للكلمة[١]؛ والصفة الرئيسية التي ينطبع بها النظر إلى الله عند أفلوطين هي أن الله هو اللامتناهي في مقابل المتناهي، والأول في مقابل الكثرة، والمعقول في مقابل العقل، وهنا نجد أن صفات الله عند أفلوطين مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهاتين التفرقتين الرئيسيتين أولاً بين المتناهي واللامتناهي، وثانياً بين العقل والمعقول[٢].

وإذا كان أفلاطون قد وصف الله بأنه الخير والوحدانية، وإذا كان أرسطو قد عبر عن الله بأنه (فكر الفكر) وأنه غنى مكتف بذاته، فإن أفلوطين لا يقتصر على هذا بل يريد أن يجرد فكرة الله من كل ما يحدث اختلالاً في الوحدة أو في الكمال، وبصفة خاصة في الوحدة، ومن ثم يمكن القول بأن فكرة الوحدة هي الأساس في نظرية الله عند أفلوطين ولذلك يحاول أفلوطين ما استطاع أن يسلب عن الله كل الصفات التي من شأنها أن توهم بأن هناك تعدداً أو تركيباً فيه، فنجده ينكر أن يكون الله عقلاً وأن يكون وجوداً وينكر أن تكون له أية صفة من الصفات كائنة ما كانت هذه الصفة

---

(١) A.H. Armstrong, Op. Cit.; P.180.

(٢) عبدالرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٢٤

ولم يصف أفلوطين الواحد بتحديدات إيجابية بل حاول . صفه بوصف سلبية فالواحد أو الله هو الشيء الذي لا صفة له ولا يمكن وصفه ولا يمكن إدراكه(١) لأنه متعال، وهو الغني بذاته والمكتفي بذاته(٢)، الغني كما أنه البسيط، ومعنى البساطة أنه لا يتحلل إلى أجزاء ولا يتركب من أي أجزاء

ويرى أفلوطين أن الواحد يفوق العقل ويسمو عليه كليه. فالجوهر والوجود والحياة(٣) لا يمكن إسنادها إلى الواحد لأنها كثرة وتعدد وإن هذا يتنافى مع طبيعة الواحد غير القابلة للانقسام والتعدد.

والواحد لا يمكن أن يكون شيئاً ممتداً قابلاً للامتداد أو الانقسام ولكنه قبلي سابق على سائر الموجودات الأخرى(٤).

بعبارة أخرى، لا يمكن أن يقال عن الله إن له مقداراً لأن المقدار يتنافى مع اللاتناهي، فإن أي مقدار مهما كان لا يمكن أن يتصور غير متناه في نفسه.

وإذا كان بارمنيدس الايلي قد ذهب إلى أن الوجود واحد ساكن ثابت، وان البينوس جعل الإله الأول πρῶτος θεος فوق العقل، كما جعل نوميبوس المبدأ الأول (الله) فوق الديمورج (الصانع)، وكذلك إذا كان فيلون قد رفع الله فوق القوى الكامنة في العالم أو المكونة له، فإن أفلوطين جعل المبدأ الأساسي والأخير هو الواحد أو الأول(٥)، فالواحد إذن يسمو على كل الموجودات الكائنة في عالم الخبرة الحسية أو المحسوسات.

والله عند أفلوطين هو الواحد بدون أي كثرة أو تعدد أو انقسام كما أنه لا يوجد في الواحد ثنائية الجوهر والعرض، ومن ثم يرفض أفلوطين أن يتصف الله بأية صفات يقينية أو ايجابية كما سبقت الإشارة.

بمعنى أننا لا يجب أن نقول إن الواحد يجب أن يكون هكذا أولاً يكون

---

(١) Enn V. 4. 1 (516-b-c)

(٢) Enn V. I. I

(٣) Enn III. 8. 9. (352b)

(٤) Enn III. 8. 8 (351d)

(٥) Enn V I. I. 25

هكذا، لأننا إذا تما إن الواحد يوجد على هذا النحو أو لا يوجد فإننا بذلك نكون قد حددناه وجعلنا منه حقيقة جزئية وذلك لأن الله وراء كل هذه الأشياء والجزئيات التي نستطيع تحديدها أو وصفها[1]

والله الواحد هو الخير[2] بل إنه أكثر من الخير، وبالتالي فإننا لا نستطيع أن نعزى إليه أو أن نصفه بصفات العلم والإرادة والحركة أو القدرة وهي التي نطلق عليها الصفات المعنوية، فالله لا يمكن أن يتصف بالإرادة لأنه إذا كان الله مريداً فمعنى ذلك أنه في حاجة إلى غيره، وفي هذا نقص، والنقص على الله محال، كذلك لا يمكن أن يتصف الله بالحياة، وذلك لأن الحياة لا تقوم إلا إذا كانت هناك رغبات وإرادات ومجموعها يكوّن الحياة، فإذا انكرنا الإرادة فقد انكرنا بالتالي الحياة.

ولا يمكن أن يتصف الله بالعلم أو الفكر[3]، لأن العلم يقتضي القسمة أي يتنافى مع البساطة والوحدة المطلقة لله وذلك لأن العلم هو أولاً تركيب من عدة أشياء لكي تتكون منها وحدة، أي تركيب معان جزئية لاستخراج معنى كلي.

كما أنه في العلم ثنائية بين العاقل والتعقل من جهة، وبين العاقل والمعقول من جهة أخرى، وفي كلتا الحالتين لا بد من القول بالقسمة، والقسمة لا تقال إلا على المركب، معنى ذلك أننا ننفي صفة البساطة التي نطلقها على الله، كذلك لا يمكن أن يتصف الله بالقدرة لأن القدرة تقتضي الأثر المباشر والأثر المباشر يقتضي التنقل من أحوال إلى أحوال وهذا بدوره يقتضي التغير، والتغير معناه الكثرة والتركيب.

ولا يمكن أن يقال عن الله إنه موجود لأن كل وجود إنما يكون متأثراً أي خاضعاً للتأثر بفعل أو انفعال، ومما هو خاضع ومتأثر فهو متغير، والله ثابت لا يتغير بحال من الأحوال.

فالله إذن واحد وحدة لا تنقسم، كما أنه ثابت ثبوتاً غير قابل للتغير، كما أنه

---

(١) Enn., VI, 8, 9 (743e)

(٢) Enn., VI, 7, 38.

(٣) Enn., III, 8, 8, (351C).

أزلي أبدي، ساكن ثابت في الماضي و الحاضر أو المستقبل وأنه مطابق لذاته، إنه فوق الفكر[١]، وفوق الوجود[٢]، وإذا قيل إنه فوق العقل فهذا لأن العقل كما ذكرنا يتطلب عاقلاً ومعقولاً، وإذا قيل أنه فوق الوجود فهذا لنفس السبب ولأن الوجود ليس بواحد[٣]، ولكن إذا احترزنا من هذه الشوائب يمكننا أن نقول مع أفلوطين «إنه عقل ووجود وفعل وأقنوم»[٤]، ولما كان الله أو الواحد لا يمكن إدراكه إدراكاً مباشراً، أعني أن تقال أو تطلق عليه صفة إيجابية فإننا لا نستطيع في هذه الحالة أن نصفه إلا بالصفات السلبية، وهذا ما يسمى باللاهوت السلبي Negative Theology، ويكمن هذا اللاهوت السلبي في النفي النقدي لكل أنواع الإيجاب المختصة بالله التي يليها نفي آخر لنفينا[٥].

ومن أهم الصفات السلبية التي يطلقها أفلوطين على الله أنه لا متناه واحد، خير، وأنه فوق كل تحديد أو تعريف.

ولما كانت هذه الصفات السلبية تتبع الفكرة الأولى التي لدينا عن الواحد، لذا فإننا سنضطر في نهاية المطاف إلى القول بوجود صفات إيجابية نستمد منها الصفات السلبية التي نضيفها إلى الله، وهذه الصفات الايجابية هي اللاتناهي أو اللاتعين والوحدانية والخيرية.

ولما كان المبدأ الأول هو الخير المطلق، فهو أيضاً الجمال المطلق الكامل، خالق كل جمال، والكمال المطلق هو في الوقت ذاته القدرة المولدة[٦] لكل ما هو جميل، والزهرة التي يتضح فيها الجمال المطلق، لهذا كان الأول موضوع الحب الأعلى، فالحب لا يمكنه أن يتعلق بضروب الجمال الأرضية التي هي خادعة وهمية دنستها المادة وجرفها تيار التغير المستمر.

إن الأول بكماله المطلق هو العلة المولدة للأشياء جميعاً[٧].

---

(١) Enn., III. 8. 9.

(٢) Enn., VI. 2. 1.

(٣) Ibid

(٤) Enn., VI. 7. 16

(٥) A.H. Armstrong; Plotinian & Christian Studies. London. 1979, P.185.

(٦) Enn . V. 1. 7. (9-10)

(٧) Enn V. 1. 7

فكيف صدرت الموجودات عن الله؟ أو بمعنى آخر كيف صدرت الكثرة عن الوحدة؟

ب ـ كيف خلق الله الأشياء جميعاً؟

إن هذا التساؤل يدخلنا مباشرة إلى نظرية الفيض أو الصدور.

فكيف صدرت الكثرة عن الوحدة؟ أو كيف صدر ما هو متحرك عما هو ثابت؟ لقد حاول بارمنيدس الأيلي قديماً حل هذه المشكلة عن طريق إلغاء الكثرة وإثبات الوحدة كما حاول أفلاطون حلها عن طريق المثل الرياضية لكنه لم ينجح[1]، أما أفلوطين فقد حاول حلها عن طريق الصور الرمزية والتشبيهات الشعرية فاستخدم مجموعة من المصطلحات الرمزية لوصف هذه النظرية: كالشمس وضوئها، والحرارة والبرودة والروائح والنبع المائي الأرضي، والمرآة بالإضافة إلى نمو بذرة[2].

وتوحي كل صورة أو استعارة رمزية بمعنى مختلف للإنتاج والتوليد، فالنبات مثلاً ينمو من خلال دمار البذرة، بينما تستمر الشمس في الوجود رغم إنتاجها للضوء، كما أن ينبوع الماء لا يخلق الماء بنفس الصورة التي تعكس فيها المرآة الصورة، لأنه ليس من المعقول السؤال عما إذا كانت الصورة موجودة قبل وجود الشيء أمام المرآة، بينما كانت المياه موجودة بالفعل في الأرض وبنفس الطريقة فإن الضوء لا يوجد قبل إشعاع الشمس.

ويركز أفلوطين على استعارة الضوء ومصدره لتوضيح مفهوم الصدور أو الفيض وهذه الاستعارة في حاجة إلى توضيح وذلك بسبب أصولها المادية الرواقية.

يقول أفلوطين «... تصور كتلة مضيئة في مركز كرة شفافة بصورة تجعل الضوء من الداخل يظهر على كل السطح الخارجي المظلم، فمن المؤكد أننا

---

(١) محمد علي أبو ريان، أرسطو والمدارس المتأخرة، ط ٤، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٤، ص ٣٣٠.

(٢) Enn., V, I. 7; I. 7, 1; V. I. 2, V. I. 7

سنتفق على أن مركز الضوء الداخلي ثابت ويضيء السطح الخارجي كله»[١].

ويقول أيضاً «فلنجرد الكتلة المادية، وبقى على الضوء كقوة - هنا لا نستطيع أن نتحدث عن الضوء في مكان معين، فهو منتشر من داخل وجميع جوانب الكرة، ونحن لا يمكننا تحديد المكان الموجود فيه أو كيفية وجوده»[٢]، فالضوء موجود في كل نقطة في الكرة، كما أنه لا ينتشر بسبب الحجم الهيكلي لهذه النقطة المركزية لكن عن طريق نوع آخر من القوة ليس لها صفة مادية[٣].

أي أفلوطين يشير في الفقرة السابقة إلى ضرورة إضفاء معنى فلسفي محدد عند الحديث عن الصدور أو الفيض، فالضوء في الاستعارة السابقة لا ينبثق من المركز بل هو موجود في الكرة كلها.

ويؤكد أرمسترونج Armstrong أن هذا التحليل يهدم نظرية الصدور من أساسها وأن كان هذا من الممكن أن يصبح حقيقياً لو استطعنا فهم الإشعاع على أساس المعنى المكاني[٤].

ولقد استبدلت فكرة الضوء الذي يشع من مكان معين إلى امكنة اخرى بحقيقة أخرى ذات قوة غير مادية هي مصدر إضاءة الكرة، فبدلاً من أن يكون (أ) مختلفاً مكانياً عن (ب) ويشع عليه الضوء، يقترح أفلوطين أن (أ) - يؤثر على (ب) عن طريق وجوده غير المادي من خلال (ب).

فالضوء في الكرة يشع من مصدر لا يتركز في مكان واحد[٥].

وكذلك الحال بالنسبة لمثل الصوت - يذكر أفلوطين أننا إذا تركنا المصدر المادي للصوت، ولم يبق سوى قوة الصوت، لتغلغل في المكان وهنا يصبح مثل الصوت مثل الضوء[٦].

---

(١) Enn.. VI. 4. 7

(٢) Enn VI. 4. 7

(٣) Ibid

(٤) A. H. Armstrong «Emanation» in Plotinus. «Mind. XLVI, N.S. no.181», P.62.

(٥) Enn VI 1. 4 7

(٦) Enn VI 4 12

وهناك استعارة الرائحة ـ ذلك أن الرائحة المعطرة التي نشمها هي العطر نفسه منتشراً في الهواء، ولكن يوجد اختلاف هام بين استعارة الضوء والعطر أو الرائحة عند أفلوطين، فجزئيات العطر الذي استنشقه تختلف عن جزئيات العطر الذي تستنشقه، فقد تكون هذه الجزئيات متشابهة لأنها من نفس النوع ولكنها ليس هي نفسها[١].

أما الضوء فيعتبره أفلوطين غير مادي لأنه من الممكن وجوده بدرجة واحدة من أكثر من مكان[٢].

فالضوء الذي يضيء الكرة هو نفس قوة الضوء الموجود في الكرة كلها، ولما كان الضوء غير مادي فإنه لا يتقيد بالقيود المكانية التي تخضع لها الكائنات المادية برمتها[٣].

ويلاحظ أن أفلوطين في تحليله لاستعارة الضوء لم يضع حداً فاصلاً بين المصدر وقوته ومن ثم فقد انتقد مذهب الوجود عن طريق القوى أو الوسائط، ذلك المذهب الذي تنفصل فيه الحقيقة العليا عن قواها التي تنبعث منها وبالتالي توجد القوة ويختفي المصدر.

يقول أفلوطين: «إنه عند ظهور هذه القوى، يجب ظهورها مصدرها معها[٤]. كما أن هذا المصدر يجب أن يكون موجوداً في كل مكان ككل واحد غير منقسم»[٥]. فالانفصال بين القوة والمصدر زائف لأن القوى الكامنة في العالم المحسوس هي العقل، والنفس التي تضم العقل كقوة تدخل في نطاق العالم المحسوس لتفسر صفات المحسوسات[٦].

فالوجود الحقيقي للنفس هو الوجود الكامن في العالم المحسوس[٧]. وتعطى

---

(١) Enn., VI 8, 4.

(٢) Enn., IV, 3, 10.

(٣) Enn., IV, 8, 4; III, 2, 5, V. I, 6.

(٤) Enn., IV, 4, 9.

(٥) Ibid.

(٦) R. E. Witt, «The Plotinian Logos & Its Stoic Basis», Classical Quarterly, XXV, (April 1931), P.166.

(٧) Enn., VI, 4, 5.

النفس الوحدة للجسم لأنها واحدة، وتتغلغل خلال مجموع أجزاء الجسم[١].

ويرى أفلوطين أن الموجودات تصدر عن الواحد بضرب من الإشعاع تماماً كما تفيض الأشعة عن الشمس، مع ثبات الشمس، وهنا نجد استعارة الضوء[٢] فالواحد أو الله حينما يتعقل ذاته، يل مولوداً أقل منه في درجة الكمال والنضج هو العقل الذي يضم ضوء الواحد في طياته[٣].

ويحصل العقل الكلي على قوته التي تمكنه من إنتاج العديد من الصور نتيجة إشعاع الخير الأوحد أو الله[٤].

ويقوم العقل بتجزئة ضوء الواحد إلى عدة أجزاء[٥]، وهنا يذكر ريست Rist أن أفلوطين يتحدث عن الواحد ووجوده وكذلك تأثيراته[٦].

والعقل حينما يتعقل أو يتأمل الواحد الأحد تصدر عنه نفس لها أجزاء أعلاها موجود في العقل وأدناها موجود في العالم المحسوس[٧] وغالباً ما ينظر إلى النفس على أنها موجودة في عالم العقل[٨].

فالعقل هو صورة الواحد، وإن النفس هي صورة العقل، إنها رسول العقل المنفصل عنه ظاهرياً[٩].

وأخيراً يفسر أفلوطين الواحد تفسيرات مختلفة، فالواحد واحد في ذاته وهذه هي واحدة الذات، أي أن ذاته غير منقسمة إلى أجزاء، وهو واحد لا يتعدد أي ليس اثنين أو ثلاثة وهذه هي الوحدة بالمعنى الرياضي[١٠]، وهو واحد أيضاً لأنه لا

---

(١) Enn., VI, 7, 7.

(٢) Enn., VI, 7, 16; V, 1, 6; V, 1, 7.

(٣) Ibid.

(٤) Enn., VI, 5, 7

(٥) Enn., VI, 7, 16.

(٦) J. M. Rist, Eros & Psyche, (Toronto, 1964), P.81.

(٧) Enn., II, 1, 5; IV, 3, 24; II, 9, 2.

(٨) J. Deck, Nature & Contemplation & The One, (Toronto Press 1967) P.31.

(٩) Enn., VI, 4, 15

(١٠) Enn., VI, 9, 5, 1

تتمايز فيه الصفات عن الذات، وهو واحد أيضاً لأنه لا اثنين فيه من حيث وجود فعل خلق أو عدم وجوده[١].

٢ ـ العقل أو اللوغوس:

يعتبر العقل هو الأقنوم الثاني في الثالوث الأفلوطيني، ذلك أنه لما كان الواحد لا يمكن أن يظل غارقاً هكذا في وحدته إلى الأبد، فإنه لا بد وأن يشع منه نور ينتشر فيفيض على ما حوله دون أن ينقص منه شيء.

وهذا النور الذي يصدر عنه دليل جوده وكرمه وخيره، فالواحد يشاهد ذاته وينتج عن هذا انبثاق شبيه له، هو الأقنوم أو المبدأ الثاني وهو العقل[٢] لكنه أقل كمالاً منه.

فكأن العقل هو صورة الواحد[٣]، كما أن النفس صورة العقل[٤]، وأن كل مستوى أدنى يعد بمثابة صورة للمستوى الأعلى الذي أوجده[٥].

أي أن هذه الكيانات الأفلوطينية تتخذ تسلسلاً هرمياً، في قمته الواحد أو الله باعتباره مبدأ الأشياء جميعاً، ثم العقل الكلي وأخيراً النفس الكلية.

والعقل عند أفلوطين مرتبة من مراتب الحياة الروحية، مرحلة من مراحل ارتقاء النفس في سفرها إلى مصيرها الأخير، وهي في الآن نفسه علة العالم المحسوس ولذا نراها تشمل المثل الأفلاطونية، وتحيط بالصورة الأرسطية، وتشبه كل الشبه إله الرواقيين الذي هو العقل المسير للعالم.

ويتصف العقل الكلي بأنه وجود être وعقل intelligente وعالم معقول Intelligible أو روح[٦].

فالعقل الكلي عند أفلوطين هو الوجود المعقول أو الحياة المعقولة، لكنه لا

---

(١) محمد علي ابو ريان، مرجع سابق، ص ٣٣٤.

(٢) Enn., V, 3, 12.

(٣) Enn., V, I, 7, & V, 4, 2.

(٤) Enn., V, I, 7, & V, 1, 7.

(٥) Enn., V, 9, 5.

(٦) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٣٠٧.

يمكن أن يصل إلى مرتبة الله باعتباره المبدأ الأسمى، إنه صورة الله، كما أنه يعتبر أيضاً المبدأ الأول في العالم المعقول وأنه يحتوي على الصور أو المثل الأفلاطونية (الحق والخير والجمال) وهي مترابطة ومتماسكة[1].

يقول أفلوطين: «إننا نعجب بالعالم المحسوس لعظمته وجماله ونظام حركته الأزلية وللآلهة الموجودة فيه، المرئية وغير المرئية، ويزداد عجبنا إذا ارتقينا إلى مثاله وحقيقته، ورأينا هناك المعقولات التي لها في ذاتها الأزلية والمعرفة والحياة، ورأينا العقل المطلق الذي هو سيدها، وحكمته الفائقة وحياته اللامتناهية لأن فيه كل الكائنات الأزلية، وكل عقل، وكل إله وكل نفس في سكون دائم»[2].

فكل كائن مركب من صورة ومادة، والنفس تهب الكائنات صورها، بيد أن هذه الصور إنما تستمدها من العقل الذي هو إذن العلة المولدة للأشياء[3]. فالأشياء المحسوسة توجد عن طريق المشاركة ومن حيث إنها تشارك بالصور المعقولة. العقل إذن هو عالم الحقائق الأبدية، إنه الابدية بعينها التي ليس الزمان إلا صورتها[4].

إن حياة العقل هي حاضر أبدي وسعيد.

يقول أفلوطين: «إن الإنسان مثلاً مركب من ثنائية، نفس وجسد، والجسد مركب من العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) وكل عنصر من هذه العناصر مركب بدوره من مادة ومما يهبه الصورة.

وإذا ما انتقلنا إلى الكون نجد عقلاً هو الخالق، ورأينا أن ما يقبل الصور هو الموضوع أي (العناصر الأربعة)، لكن هذه الصور تأتيها من كائن آخر هو النفس. فالنفس تضيف إلى العناصر الأربعة صورة تهبها إياها، لكن العقل هو الذي يؤمن لها ذلك، تماماً كما يؤمن الفن لنفس الفنان القوانين العقلية لصناعته.

---

(١) Enn., I, I, 8.

(٢) Enn., V, I, 4.

(٣) Enn., VI. 7, 13.

(٤) Enn., V, I, 4.

فالعقل بوصفه صورة، هو في أن واحد صورة النفس، وما يهب هذه الصورة[١].

يتضح من هذا النص إذن أن العقل هو «واهب الصور» وهذه الفكرة سيكون لها أكبر الأثر في الفلسفة العربية، وفلسفة القرون الوسطى برمتها، كما يتضح أيضاً أثر أرسطو في أفلوطين الأمر الذي جعل بعض المؤرخين يقرر أن أفلوطين قد عرف بل وفهم أرسطو أكثر من معرفته لأفلاطون فمن الأجدر إذن أن تسمى الأفلاطونية الجديدة كما عرفت عند أفلوطين «بالأرسطية الجديدة»[٢].

ويتصف العقل عند أفلوطين من جهة ثانية بأنه عالم الجمال الخالص وذلك لأن الصورة الأبدية التي يتضمنها العقل هي صورة جميلة وكاملة، وعلى ذلك يمكن القول بأن صور الجمال المرئية في العالم المحسوس إنما تأتيها من مبدأ أعلى، وليس جمالها إلا جمالاً مستعاراً، فالصور الحقيقية والجمال الحقيقي لا وجود لهما إلا في العالم المعقول[٣].

يقول أفلوطين: «ان المهم هو أن يصبح المرء قادراً على رؤية العظمة التي تعلو رأسه، وللوصول إلى هذا السمو يجب أن نلاحظ بأن الجمال المدرك في الأشياء المادية هو جمال مستعار»[٤].

يمكننا إذن أن نفهم ماهية الدور الذي يقوم به الفن عند أفلوطين، فالفن ليس مجرد محاكاة μιμεσις للأشياء المحسوسة كما اعتقد أفلاطون[٥]، إذ أنه يصعد حتى الأسباب المثالية التي صدرت عنها طبيعة الأشياء، فهو خلاق وهو يضيف ما ينقص الأشياء من كمال.

فالجمال هو المبدأ الحقيقي لوجود الأشياء، ويتصف بالوحدة وبالصورة

---

(١) Enn., V, 1, 6.

(٢) W. R. Inge; «Néo-Platonism», Encyclop. of Religion & Ethics. IX (New York) Charles Scribner's Sons, 1913, P. 309

(٣) Enn., V, 1, 1-2.

(٤) Enn., V, 9, 2.

(٥) Rep., P. 594 (a-b)

وانظر، محمد علي أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥، ص ١٢

الخالصة والترتيب، فالجمال في الموجودات هو تماثلها وانتظامها[١]، ويتصف العقل من جهة ثالثة بأنه عالم الوحدة، في مقابل تشتت الأشياء المحسوسة، والعقل هو الحياة الكلية، فهو يتحرك أبداً بذاته من دون أن يخرج من سكونه، وهو يتمايز باحداث الأشياء كلها.

ولو كان العقل ثابتاً، لما وجد الفكر، ولكن الفكر موجود، وإذن، فالعقل في حركة تجتاز دائرة الحقيقة بأكملها، وتمضي من الحياة إلى الحياة أبداً.

وعلى هذا النحو فالعقل يؤلف في ذاته بين الواحد والكثير وبذلك يصبح كلا ممتلئاً بالاتساق.

ونظراً لشدة تعقيد فكرة أفلوطين في العقل، يلجأ إلى استخدام كلمة اللوغوس λόγος ليعبر بها عن العقل في علاقته بالواحد[٢].

ويعتبر اللوغوس من أكثر الاصطلاحات صعوبة بل وتعقيداً في الفلسفة اليونانية[٣]. فالعقل عند أفلوطين بمثابة كلمة ولوغوس للواحد[٤] أي مبدأ وقوة ممثلة لهذا الواحد ومعبرة عنه في مستوى أدنى من الوجود.

وكما يكون العقل كلمة للواحد، تكون النفس بدورها لوغوس وكلمة للعقل[٥]. ولعل في استعمال أفلوطين لكلمة اللوغوس ما يفيد أو ما يؤكد معنى الاستمرار والوحدة بين مستويات الوجود المختلفة في المذهب الأفلوطيني[٦]، تلك المستويات التي يعتبر المستوى الأدنى منها صورة أو انعكاساً للمستوى الأعلى من الحقيقة أو الواقع[٧].

ويلاحظ أن العقل روح وحياة ونشاط ولذلك يلجأ كثير من الشراح لا سيما انج[٨] إلى استعمال كلمة الروح Spirit للإشارة إليه.

---

(١) Enn., V, I, 6.

(٢) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٣٠٧.

(٣) John M., Rist, Plotinus, The Road to Reality, (Cambridge, 1967), P.84.

(٤) Enn., V, I, 7 & V, 4, 2.

(٥) Enn., V, 8, 12 & V, I, 7.

(٦) A.H. Armstrong; Plotinus, (London 1953), P.35.

(٧) Enn., III. 8. 7

(٨) W R. Inge, The Philosophy of Plotinus, Vol. II, 2nd edit., (Longmans, 1923),

ويرى أفلوطين أن العقل حينما يتعقل إنما يتحدد بمقولات تختلف عن المقولات المعروفة ـ فالعقل الذي ماهيته في الفكر والوجود معاً ـ له من ناحية الفكر ثلاث مقولات الفعل والحركة والتغير، وله من ناحية الوجود الثبات وعدم الحدوث في الزمان.

وهنا يحمل أفلوطين على مذهب أرسطو والرواقيين من بعده في المقولات.

ويرى أفلوطين أن هناك ثلاثة أزواج من المقولات تنطبق على الوجود، وكل زوج منها يتضمن ضدين وهي العقل لأنه تفكير، والوجود لأنه موضوع التفكير ثم الاختلاف εΤεΡόΤης والذاتية ΤαuΤoΤης والحركة أو التغير kίνη6ls وأخيراً الثبات 6Τα6ιs، ويستبعد أفلوطين الزوج الأول من المقولات بعض الأحيان ويستبقي الأربعة الأخيرة وأحياناً أخرى يستبعد العقل ولا يعده ضمن المقولات[1]. ويلاحظ أن هذه المقولات التي قال بها أفلوطين تعتمد على المقولات التي قال بها أفلاطون والتي وضعها للوجود في السوفسطائي وبارمنيدس[2].

بقيت كلمة أخير هي أن العقل حينما يفكر أو يعقل ينتج معقولات، وهذه المعقولات هي الصورة الأفلاطونية المعروفة، وعندما يتأمل المبدأ الأول يفيض عنه بالضرورة الأقنوم الثالث وهو النفس، ان منظر الكائن المعقول والكائنات المعقولة وهي واحدة في الكائن المعقول، إن هذا المنظر يضيئه نور الإله، وهذا المنظر أي منظر العالم المعقول والكائنات المعقولة وكما يقول أفلوطين إنما يذكره في تعليمه الفلسفي ببعض مناظر الصعيد من أخميم إلى الأقصر وحتى أسوان[3].

٣ ـ النفس:

لما كان الواحد أو الله هو المبدأ الأول، وان العقل بمثابة المبدأ الثاني، فإن

---

(١) أميرة حلمي، مرجع سابق، ص ٣٠٩ PP.37-38.

(٢) Sophist, P.254 & Parm., PP. 145/47.

(٣) أنظر، نجيب بلدي، بين الشرق والغرب/ أفلوطين، ص ١٤

النفس هي المبتدأ الثالث، وبذلك يكتمل الثالوث الأفلوطيني الواحد والعقل والنفس.

وعن طبيعة النفس وأحوالها يذكر أفلوطين أن النفس قريبة من المعقولات[1]، تليها مباشرة في المرتبة لأنها بمثابة جوهر إلهي تكوّن العالم في نظامه وتمنحه الوجود، لذا فإنها تستمد عدم انقسامها من المعقولات وذلك لقربها منها، غير أنه من طبيعة النفس أنها تحل ضرورة في جسم أو بدن الأمر الذي يجعلها منقسمة في الأبدان ومن ثم تجمع بين الطبيعتين الانقسام وعدم الانقسام.

يقول أفلوطين: «إن النفس منقسمة لأنها في كل جزء من أجزاء البدن الذي توجد فيه، كما أنها غير منقسمة لأنها توجد بأكملها في جميع الأجزاء وفي كل جزء معين من ذلك البدن»[2].

وإذا كانت النفس تجمع بين الطبيعة المنقسمة واللامنقسمة فذلك لأنها تحتل موقعاً متوسطاً في تسلسل الموجودات أو الحقائق، أي أنها بمثابة حلقة أو همزة الاتصال بين العالم المعقول والعالم المحسوس.

والنفس لم تكن منقسمة وهي تحيا في العالم المعقول، ولكن حينما هبطت إلى الأبدان في العالم المحسوس فإنها تصبح قابلة للانقسام إلى جانب كونها غير منقسمة.

والنفس لم تكن منقسمة وهي تحيا في العالم المعقول، ولكن حينما هبطت إلى الأبدان في العالم المحسوس فإنها تصبح قابلة للانقسام إلى جانب كونها غير منقسمة.

ولعل احتفاظ النفس بهاتين الطبيعتين معاً لدليل قوى على أن النفس وان كانت قد هبطت إلى العالم المحسوس - إلى البدن فإنها ستظل على صلة بالعالم المعقول الذي جاءت منه، ومن ثم يظل جزء منها مرتبطاً بمصدره العلوي[3].

---

(١) Enn . IV. 3. 6
(٢) Enn IV 2. I
(٣) Enn . IV I. 3

وقد وجه أفلوطين نقداً لأهم المذاهب السابقة عليه التي عالجت طبيعة النفس وأهمها المذهب الفيثاغوري ذات النزعة الأورفية القديمة والذي يعتبر هبوط النفس إلى العالم المحسوس انحطاطاً لها، والمذهب الأرسطي ذات النزعة الواقعية والذي أكد على فكرة الكمال ἐντελέχεια في تعريفه للنفس، والمذهب الرواقي الذي يعتبر النفس قوة منظمة بالإضافة إلى المذهب الغنوصي والذي يعتبر العالم المحسوس شراً ونقصاناً[1].

ولما كان العقل الكلي هو كلمة الواحد وفعله، فإنه يتجه إليه ويتأمله ويتعشقه وينتج عن هذا التأمل مولود أقل منه في درجة الكمال والنضج هو النفس الكلية ومن ثم تصبح النفس هي كلمة العقل وفعله.

وكل موجود مولود يشتاق إلى الموجود الذي ولده ويحبه، فالنفس الكلية في اتجاهها إلى العقل وتأملها له تلد موجودات أدنى منها هي النفس الجزئية دون أن تنقسم إلى أجزاء[2] ويشبه أفلوطين صدور النفوس المختلفة عن نفس واحدة بانقسام العلم الكلي إلى أجزاء أو أقسام تستمد منه مع بقاء العلم على كليته وشموله[3].

فكل جزء من العلم ينطوي على الكل بالقوة، فإذا كان الكل كامناً في الجزء فإن النفس الكلية كامنة في كل نفس جزئية، وكما أن العلم في نهاية المطاف واحد كذلك فإن النفوس كلها واحدة.

ويذهب أفلوطين إلى أن النفس الكلية هي أحد المبادىء الخالصة الأولى وهي تتجه دائماً إلى المعقولات وتستغرق فيها، وأن هذا الاستغراق والاتجاه إلى تلك المعقولات يعوقها عن رؤية غيرها[4].

فهناك فارق أساسي بين النفس الكلية التي تنظم العالم بأسره وتبعث فيه الحياة، والنفوس الجزئية التي هي صادرة عنها، ذلك أن انعدام الإحساس أهم

---

(١) انظر، فؤاد زكريا، التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس ص ٨٧/٩٢

(٢) Enn. IV 1

(٣) عبدالرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٤٠

(٤) Enn., IV. 4, 25

الفوارق بينهما فضلاً عن أن النفس الكلية ازلية في أفعالها لأنها تحتوي على المبادىء أو الأصول البذرية أما النفوس الجزئية فترتبط أفعالها بالزمان فكل النفوس كما يقول أفلوطين أزلية وأن الزمان لا حق لها[١].

فالنفس الكلية إذن صورة خالصة وأنها نظام العالم ذاته وتتحكم فيها قوة واحدة ومبدأ واحد، عكس النفوس الجزئية التي تكون دائماً عرضة للاضطراب والتردد[٢].

أما عن علاقة النفس بالعالم، فإن أفلوطين يجعل للنفس الكلية جانبين، جانباً أعلى لا يتصل بشيء وفيه تكون النفس أقرب إلى العقل أو العالم المعقول، وجانباً أدنى أو أسفل وفيه تكون النفس أقرب ما تكون إلى العالم المادي أو المحسوس، وبالتالي تصبح قادرة على إحداث كل الحوادث بل والموجودات الحسية[٣].

هكذا تعتبر النفس الكلية في أحد جانبيها مصدراً للعالم المحسوس في كلياته وجزئياته كما تكون في جانبها الآخر مصدراً لأفراد البشر وبذلك فإنها تشارك عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة، وتشارك عالم الأبدان في خسته ودناءته من جهة أخرى وبذلك تتحقق الصلة بل وتتوثق بين العالم المحسوس والعالم المعقول.

ويسمى أفلوطين الجانب الذي هو وسيلة النفس للاتصال بالعالم وتنظيمه بالطبعة Øú6ıs ولما كانت النفس الكلية هي التي تخلق العالم فينبغي أن تخلق لها جسماً تحل فيه وذلك وفقاً للضرورة المتحكمة في الكون بصفة عامة والتي بمقتضاها يخلق كل مبدأ شيئاً أدنى منه[٤].

يقول أفلوطين «النفس كما هي طبيعتها الرغبة في أن تكون[٥]»، والنفس

---

(١) Enn IV. 4. 15

(٢) Enn IV. 4. 17

(٣) Enn IIII. 8. 8

(٤) Enn IV 3 9 (38)

(٥ Enn IV 8. 2 (18)

الكلية تنظم المحسوسات دون أن تتحرك ودون أن تترك المكان الذي يتفق مع طبيعتها الخاصة، انها تحكم مثل الملك[١] دون أن تعمل وذلك بالإشراف على الأجساد بكل بساطة، أو مثل البحر الذي يملك شبكة وهو يملؤها[٢] أما النفوس الجزئية فعلى العكس من ذلك فهي مضطرة أن تدخل الأجساد وأن تتصل بها اتصالاً مباشراً لكي تحكمها، غير أنها لما كانت تملك طبيعة معقولة، فهي تتطلع إلى ما يتفق مع ذاتها، إلى ما هو مفهوم، إلى تأمل الواحد، وهذا التأمل يحمط وحدة الكائن، بينما يفرض هبوطها في الأجسام تورطها أو تخبطها في المادة.

ولما كانت النفس تغلب عليها الرغبة في تنظيم الأجساد وفق ما عرفته في العالم المعقول فالنفس هنا كما لو كانت تشعر بآلام الوضع أو الولادة وتحاول أن تنتج وأن تخلق[٣].

يقول أفلوطين «وبدافع رغبتها[٤] في الانفصال، فإن النفوس الجزئية تنفرد بانفصالها عن النفس الكلية أو نفس العالم[٥]، وتدخل في الأجساد المادية، تدخلها ليس بدافع إرادتها الخاصة - ذلك وأن إرادتها ليست إرادة اختيار، وإنما تدخلها مثلما تقفز بالغريزة أو مثلما نريد الزواج بدون تفكير»[٦].

أما عن مشكلة الهبوط أي هبوط النفس إلى الجسم يؤكد أفلوطين أن النفوس لم ترد نزولها في الأجسام بمعنى أنها لم تختر ذلك، فهي اتبعت الغريزة ودون مقاومة إرادتها الوحيدة، إرادة القانون الذي استولى على طبيعتها الخاصة، أي أن أفلوطين يعلل هبوط النفس إلى الجسم بفكرتي الضرورة التي أقرها

---

(١) Enn., IV, 8, 3 (29).

(٢) Enn., IV, 3, 9 (38/40)

(٣) Enn IV, 7, 13 (6-8).

(٤) Enn., IV, 7, 3 (11).

(٥) Enn., IV, 8, 4 (11-12).

(٦) Enn., IV, 3, 13 (18-21).

أفلاطون في تيماوس[١]، والخطيئة التي ذكرها أفلاطون أيضا في فيدون[٢] والجمهورية[٣] وفيدروس[٤]

يقول أفلوطين. «هذا هو هبوط النفس، تحل في المادة وتضعف لأنها لم تعد تملك كل قواها، فالمادة تمنع هذه القوى من الانتقال إلى نطاق الفعلية»[٥]

لكن أفلوطين مع هذا يرى أن لهذا الهبوط فائدة كبرى، ذلك أن هذا الهبوط يمنح هذه النفوس الفرصة لمزيد من التعرف على الخير وذلك بمقارنته بنقيضه، وبإظهار قوى كانت ستظل مختفية وساكنة إذا لم تهبط النفوس في الأجساد[٦].

فهبوط النفس إذن إلى البدن ضروري لبعث النظام والجمال فيه[٧] ـ أما عن العلاقة أو الصلة بين النفس والجسم، فأفلوطين لم يكن موقفه منها محدداً واضح المعالم ولم يكن في وسعه أن يصل إلى رأي قاطع بشأنها، فتارة نجده يؤكد أن النفس والجسم شيئاً متميزان لا يمكن أن تقوم بينهما أية علاقة وإنما يتعارضان تعارضاً تاماً، وتارة أخرى يؤكد أن الجسم ليس سوى نتيجة صادرة عن النفس وأنها هي التي تخلقه.

ويذكر أفلوطين أن النفس تصبح سيئة من حيث أنها ممتزجة بالبدن، مختلطة معه وأن لها أجنحة حينما تنفصل عن المادة عندئذ تصبح كاملة ولا تلاقي عائقاً في وجه فاعليتها[٨].

فكأن أفلوطين ومن قبله أفلاطون يؤكدان على أن الجسم عائق للنفس أو كهف وليس لهذا الجوهر ـ أعني النفس ـ هم سوى البحث عن وسيلة للخلاص.

---

(١) Timaeus, PP. 92/89.

(٢) Phédon, PP. 64/66.

(٣) Repub., PP. 615/18 A.

(٤) Phaedrus, P 245 C

(٥) Enn . I, 8, 14 (44/46).

(٦) Enn., IV, 8, 5 (29/33).

(٧) Enn . IV. 8. 5 (32)

(٨) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، ط ١ دار الأنوار، بيروت ١٩٦٨، ص ٢٥٨.

من سجه لأنه يتوق إلى معرفة حقيقة أمره ويذهب أفلوطين إلى نفس المعنى الذي ذهب إليه أفلاطون وهو ضرورة تطهير النفس من الأقدار الحسدية وضـ و ء أن ينتظر كل منا اللحظة المعينة والتي ينفصل فيها بدنه انفصالاً طبيعياً عن نفسه، مثلما تسقط الثمرة الناضجة عن الشجرة، ذلك أن انفصال النفس عن الجسد ينبغي أن يكون انفصالاً داخلياً أي تطهراً، فالتطهر هو قوام الحياة الأخلاقية[١].

فالنفس التي تطهرت من كل قبح هي التي بإمكانها وحدها أن تدخل إلى ملكوت الجمال الخالص، ووسيلتها في ذلك الفلسفة والعلم[٢].

يقول أفلوطين: «إنه إذا حدث هذا فإن النفس ترى الألوهية إلى الحد الذي يحق لها أن تتصل إليه في رؤيتها، وتشهد نفسها قد أضيئت أي ملئت بنور عقلي أو بعبارة أخرى تدرك أنها ضياء خالص، غير مثقلة، نشيطة كما أنها تسير في طريقها إلى أن تكون إلهاً»[٣].

بقيت مسألة أخيرة بصدد كلام أفلوطين عن النفس هي مسألة الخلود، ولا شك أن أفلاطون قد أشار إلى خلود النفس في محاورة فيدون[٤]، وأورد أدلة للبرهنة على ذلك أهمها برهان البساطة، وبرهان تعاقب الأضداد والتذكر بالإضافة إلى برهان الحركة الذي ذكره في محاورة فيدروس[٥].

أما أرسطو[٦] فكان مقلاً في حديثه عن الخلود، إذ أن منطق مذهبه يؤذن بأن

---

(١) Enn., I, 2, I.

(٢) Enn., IV, 3, 26.

(٣) Enn., VI, 9, 3.

(٤) Phédon, P. 70/107.

(٥) Phaedrus, P. 245-C.

وانظر، J. Burnt; Greek Philos. P. 333.

ولمزيد من الإيضاح راجع:

أ ـ الأصول الأفلاطونية (فيدون)، جـ ١، ترجمة وتعليق نجيب بلدي وعلي سامي النشار وعباس الشربيني. ط ١، منشأة المعارف ١٩٦١

ب ـ أفلاطون (فيدون) «في خلود النفس» ترجمة عن النص اليوناني مع مقدمات وشروح، عزت قرني، دار النهضة العربية ١٩٧٣.

(٦) Aristotle, De Anima, P. 427b, 14-16.

٤ ـ العالم المحسوس والمادة:

يقف أفلوطين موقفين مختلفين بصدد طبيعة العالم المحسوس، فتارة يصف هذا العالم بأنه ناقص وشرير ومن الخير الخلاص منه وأنه مصدر الفساد والشرور، وأن هذا العالم مليء بالظواهر المتكثرة وتلك الظواهر لا يمكن فهمها إلا في ضوء علاقاتها بالحقائق غير المحسوسة الكائنة في عالم العقل(١).

فالبحث في الجمال مثلاً يبيّن وجود صورة الجمال وكذلك الروح التي تدركه، كما أن المعرفة ممكنة لأننا نستخدم موضوعاتها، تلك الموضوعات التي توجد في العقل(٢). وتارة أخرى يرى أفلوطين أن هذا العالم المحسوس ليس شراً كله، وهو في هذا إنما يعارض كبار آباء الكنيسة من المسيحيين الذين يرون في العالم شراً وخطيئة ونقصاناً. فلكي يعارضهم من جهة ولكي يكون مخلصاً لأبائه الروحيين من الفلاسفة اليونانيين قال بفكرة الخيرية في العالم المحسوس(٣).

ومن أهم الاعتراضات التي وجهها إليهم هي كيف يمكن القول بأن هذا العالم مليء بالشر مع أنه ليس إلا صورة لله الذي يقدسونه؟

وكيف يكون هذا العالم كله شراً مع وجود العقل في الإنسان وسيادة العناية الإلهية(٤).

ويخضع العالم المحسوس لقانون الزمان الذي أحدثه فيض النفس، ويوجد الزمان الأول أو الأصلي أو الحقيقي πρῶΤον χρόνον في الأقنوم الثالث وهو النفس الكلية التي هي كلمة العقل الكلي وصورته(٥)، فالزمان هو حياة النفس منظوراً إليها في حركتها التي تنتقل بها من فعل إلى آخر، ولكن هل يوجد الزمان في النفوس الجزئية؟

يقول أفلوطين: «هل الزمان موجود فينا؟ أم هو بالأحرى في تلك النفس

---

(١) Enn., V, I, I, F. & V, 9, 2. F.

(٢) Enn., V, 9, 7.

(٣) عبدالرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ١٤٣.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٥) عبدالرحمن بدوي، الزمان الوجودي، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٥، ص ٦٧

الكلية الباقية على حالها في كل شيء.. والتي تضم وحدها كل النفوس؟ ولهذا فإن الزمان لا يتفتت»[1].

أي لا توجد أزمنة مختلفة، بل زمان واحد فحسب، فالزمان الحقيقي إذن موجود برمته في النفس الكلية وهو زمان داخلي أو باطني، لا يمكن تصوره خارج النفس، كما لا يمكن تصور الأبدية خارج الوجود العقلي[2]. فحركة الزمان هنا حركة عقلية وليست فيزيقية، كما أنها حركة دائرية فيها عود على نفسها باستمرار، فهي أشبه بينبوع لا يفيض في الخارج، بل يصب في الداخل باستمرار على شكل دوري الماء الذي فيه[3].

أما المادة فإنها تأتي في نهاية سلسلة الفيض أو الصدور عند أفلوطين إذ أنها تعتبر نتاجاً أخيراً لعملية الانبثاق أو الصدور، وتوجد في قلب العالم المحسوس وبذلك تعتبر الشرط الرئيسي الذي يميز العالم المحسوس تمييزاً أساسياً عن العالم المعقول[4].

يقول أفلوطين: «بما أن الخير لا يوجد بمفرده، فإنه يوجد ضرورياً في سلسلة الأشياء التي تخرج منه، حد نهاية أخير بعده لا يمكن أن يتولد شيء بعده، وهذا الحد الأخير هو الشر. يوجد بالضرورة شيء من بعد الأول، إذن يوجد حد نهاية أخير وهو المادة التي لا يوجد بها أي جزيء من الخير»[5].

ويميز أفلوطين بين نوعين من الهيولي أو المادة، المادة المحسوسة المدركة حسياً وتمتاز بالتغير والمادة المعقولة المدركة عقلياً وتمتاز بالثبات. وهناك فقرات كثيرة يذكر فيها أفلوطين وظيفة المادة، وأوضح هذه الفقرات هي التي يذكر فيها استعارة الضوء.

يقول أفلوطين: «إن الضوء أو الإضاءة المنبعثة من النفس تصبح ضعيفة وباهتة عند اختلاطها بالمادة التي توفر الوسائل التي بها تدخل في عملية التوليد

---

(١) Enn., III, 7, 2.

(٢) Enn., III, 7, 11.

(٣) عبدالرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص ٦٨.

(٤) Enn., I, 8, 10.

(٥) Enn., I, 8, 7.

والإنتاج»[١] فعلاقة النفس بالمادة توصف على أن المادة تحتم رؤية النفس[٢].

ويذكر أفلوطين في نص آخر: «أنه مما لا شك فيه يجب وجود مكان وفضاء، فالضرورة الأولى لوجود الجسم هي المادة»[٣]. ومما هو واضح أن علاقة النفس بالمادة يمكن إدراكها بطريقة مماثلة للوجود المتلازم لمبدأ الضوء في الكرة، فالمادة موجودة، والنفس موجودة وهما يشغلان مكاناً واحداً، فانفصال النفس يعني عدم اتحادها بالمادة»[٤].

يقول أفلوطين «إن النفس يجب أن تنتشر في كل الأشياء، وان تخلق كل شيء، لا أن تكون العالم أو الكون الذي تصنعه»[٥].

ويرى أفلوطين أنه إذا كانت المادة المحسوسة هي أساس التعدد أو الكثرة في النفس، فإن المادة المعقولة هي أساس الصور في العقل أو النفوس[٦].

ولكن رغم أن هذه المادة المدركة عقلياً هي أساس الكثرة أو التعدد فإن أفلوطين يرفض اعتبارها مبدأ للنقصان، ويؤكد على أنها تنتمي إلى عالم الكيان ولها حياة محددة وذهنية على العكس من المادة المحسوسة[٧].

وإذا كان العقل هو طريقة لرؤية الواحد، فإنه يمكن اعتبار العالم المحسوس هو طريقة لرؤية النفس أو العقل من خلال المادة[٨].

ويبدو أن مفهوم المادة يتطابق مع مبدأ التعدد، ومن هنا نستطيع أن نقول إن التعدد هو أساس عدم الكمال عند أفلوطين ذلك لأن مبدأ التعدد يتسبب في نقص الحقيقة المتولدة أو الصادرة عن الحقيقة العليا[٩].

---

(١) Enn., I, 8, 14.
(٢) Enn., I, 8, 4.
(٣) Enn., II, 4, 12.
(٤) Enn., I, 8, 14.
(٥) Enn., III, 9, 3.
(٦) Enn., II, 4, 4.
(٧) Enn., II, 4, 5.
(٨) Cf. Deck, Op. Cit., P.116.
(٩) Enn., VI, 6, I.

ويربط أفلوطين بين التعدد والنقصان وعدم الكمال حيث يقول: «إن توسع العالم كان خالياً من الجمال، وهكذا تقوم المادة كأساس للجمال، وكلما كبر الاتساع زادت الفوضى والقبح ومن صفات الجمال التوحيد وكلما زاد مدى التعدد ليخفف من هذه الوحدة، كلما أدّى ذلك إلى وجود اللاكمال»[1].

ومن هنا نرى صدق ادعاء واليس Wallis أن مستويات الحقيقة عند أفلوطين هي مستويات اتحاد متناقض[2].

ويلاحظ أن هناك فارقاً كبيراً بين مادة الأشياء المعقولة، ومادة الأشياء المحسوسة، فالمادة المعقولة هي دائماً بالفعل أي أنها لا تنفصل عن الصورة التي تكسوها، وأما المادة المحسوسة فهي دائماً بالقوة أي أنها يمكن أن توجد عارية عن الصورة[3]، وعلى ذلك يمكن القول إن هذه المادة في ذاتها ليست شيئاً آخر غير العدم، ولما كانت المادة بعيدة كل البعد عن المبدأ الأول أو الخير المحض، فإن أفلوطين اعتبرها مبدءاً للشر.

وليست النفس شريرة بذاتها ولكن جزءها غير العاقل يجاوز الاعتدال أو يقصر دونه وجزءها العاقل مضطرب هو أيضاً تمنعه الأهواء من رؤية الحق والخير، وتميل به نحو المادة[4].

فللشر إذن وجود ذاتي، ولكنه ليس إلهاً أو نفساً، وإنما هو المادة، والشر الذي في النفس يأتي من اتصالها بهذا الشر بالذات، ولما كانت المادة عنصراً ضرورياً في نظام العالم لأنها آخر الصدورات أو الفيوضات وليس بعدها إلا اللاوجود المطلق كان الشر ضرورياً في العالم كذلك[5].

كيف يفسر أفلوطين وجود الشر في العالم؟

يقول أفلوطين: «لما كان الشر عدم الخير، وكان الخير وجوداً، كان الشر لا

---

(١) Enn., VI, 6, 1

(٢) R. T. Wallis: Néo-Platonism, (London, Duck Workth 1972), P.48.

(٣) انظر، شارل فرنر، مرجع سابق، ص ٢٥٣.

(٤) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٩٥

(٥) Enn., I, 8, 7

وجوداً، ولما كانت المادة لا تعينا أي لا وجودا وكانت الصورة خيراً، كانت المادة هي الشر بالذات»(١).

فالشر إذن عند أفلوطين مطابق للمادة ومن ثم تصبح المادة شراً بالذات وهذه عقيدة أورفية قديمة كانت ترى في المادة شراً(٢).

ويلاحظ أن هذه النظرة الأفلوطينية للشر قد تبدو متفقة مع آراء الغنوصيين الذين يرون أن المادة رديئة بالذات، وأن الأجسام لا تبعث، إلا أن أفلوطين لا يأخذ بهذه الوجهة من النظر ويرى أن العالم المرئي جميل وهو موطن أرواح مباركة، وكل ما في الأمر أنه أقل خيرية من العالم العقلي(٣).

ولما كان أفلوطين يعتقد مثل أفلاطون أن المحسوسات وهم زائل وأن المادة لا وجود لها في الحقيقة بل على سبيل المجاز، فإن القول بهذا الرأي فيه إبطال لوجود الشر بالذات في العالم(٤).

لذلك تنتهي فلسفة أفلوطين إلى نظرة متفائلة تؤكد الانسجام ونظام الخير في الأشياء فتحي القلوب وتنعش النفوس وتغذيها بالأمل وحسن العقبى، فالوجود عنده دائماً متحد بالخير، أما الشر فليس وجوده إلا نسبياً، والعالم في جملته خير.

ويتناول أفلوطين بعد ذلك الحديث عن مفهوم العناية الإلهية، وينتقد وجهة نظر المذاهب السابقة عليه لا سيما الأبيقورية والرواقية فيما يتعلق بهذه النقطة بالذات(٥).

فيرى أن أبيقور قد أخطأ حينما اعتقد أن المصادفة قادرة على ضمان أساس تقوم عليه الحرية، إذ أن إخضاع النفس للانحراف الأعمى للجواهر الفردة، هو إخضاعها للضرورة القصوى، بافتراضها أنها لا تمتلك ذاتها، وأنها يمكن أن تنساق

---

(١) Ibid.

(٢) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٣٥.

(٣) برترندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٤، ص ص ٤٥٩/٤٦٠.

(٤) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٣٦.

(٥) Enn., III, I, 4.

دون اي سببٍ معقول، كما يرى من جهة أخرى أن ترابط العلل الذي دعاه الرواقيون قدراً، قد يهدم أيضاً مسؤولية الإنسان[١].

فالمبدأ الحقيقي لأفعالنا ليس القدر، بل النفس، والنفس حرة حينما تتبع دليلها وهو العقل فليست المصادفة ولا القدر مبدأ الأشياء بل العناية[٢].

ويذهب إلى أننا لا نصدق الرواقيون في أن العناية الكلية تهمل الأشياء الجزئية فالعناية هي انسجام القوانين الكونية الكلية بعضها مع بعض من أجل تحقيق الانسجام في الكون[٣].

٥ ـ الفن والجمال:

تمثل نظرية أفلوطين في الفن آخر مرحلة للتفكير الجمالي عند اليونانيين، بل ومن الممكن أن تعد تتويجاً لهذا التفكير وإن كانت تنطوي في ذاتها على عنصر يقضي على الطابع المميز للفكر اليوناني ويمهد الطريق لنمط التفكير الذي ساد العصور الوسطى[٤].

ويتابع أفلوطين في كتاباته المبكرة عن الجمال آراء أفلاطون، كما أنه في نفس الوقت يشير إلى أكثر من وجهة نظر جديدة.

فما هو الجمال وما هي طبيعته عند أفلوطين وكيف يمكن استكشافه في النفس؟ وهل يرتبط الجمال بمنهج أم لا؟

أولاً ـ ماهية الجمال وطبيعته عند أفلوطين:

يذكر أفلوطين أن الجمال لا يعتمد كلية على التناسق والتناسب كما ظن أرسطو، بل هو النفس الحية أو الألوهية غير المنظورة التي في الأشياء، وهي غلبة الروح على الجسد أو الصورة على المادة والعقل على الأشياء، فالألوان بمفردها

---

(١) Enn., III, 1, 7

(٢) Enn., III, 2, 1.

(٣) Enn., III, 1, 10.

(٤) فؤاد زكريا، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥، ص ٢٦٤.

والأصوات تعد جميلة، كما أن الوجه برغم تناسقه قد يبدو مرة جميلاً، ومرة أخرى غير جميل

فالفن عند أفلوطين لا يقوم على الانسجام لأنه لو كان الأمر كذلك لما اتصف بالجمال إلا ما هو مركب معقد[1]، في حين أن الجمال الملاحظ في الطبيعة كثيراً ما يكون متميزاً بالبساطة وعدم العمق أو بذل المجهود، فضلاً عن أنه لو كان التناسب هو سبب الجمال فسوف يكون الكل بما أنه يعبر عن المركب هو الجميل بينما تعتبر الأجزاء بما أنها تعبر عن البساطة هي القبيحة وهذا بدوره يؤدي إلى التناقض[2].

ومن جهة أخرى، فإن التناسب والمقاييس إنما هي أفكار تتعلق بالكم ومن ثم لا تنطبق على الحقائق الروحانية كالأفعال والأخلاق والأفكار[3].

وعلى أساس ذلك يمكن تعريف الجمال عند أفلوطين بأنه موضوع محبة النفس لأنه من طبيعتها، كما أنه ينتمي إلى عالم الحقائق العقلية[4].

فالجمال عند أفلوطين أقرب إلى النفس منه إلى المادة وذلك لأن النفس تتميز بالبساطة في حين أن المادة تتميز بالتعقيد وبكثرة تركيباتها.

فالجمال إذن يتصف بالوحدة وبالصورة الخالصة والترتيب، فالجمال في الموجودات هو تماثلها وانتظامها[5].

يقول أفلوطين «عندما تدرك النفس شيئاً ما يكون مماثلاً لطبيعتها عندئذ تشعر بالبهجة والسعادة الشديدة، وكذلك عندما يكون هذا الشيء صادراً عن مادة غير محدودة أو غير معروفة؛ لكن عندما تصادف النفس شيئاً منافياً لطبيعتها كالقبح

---

(١) Enn., I, 6, 6.

(٢) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ٢٦٤.

(٣) Enn., I, 6, 6.

(٤) أميرة حلمي مطر، في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر، دار الثقافة ١٩٧٤، ص ١٠٤.

(٥) نفس المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٦) Enn., I, 6, I.

وانظر. هويسمان، علم الجمال، ترجمة أميرة حلمي مطر، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، ص ٣٧

الذي نشاهده في اضطراب النفس وإخلالها بالنظام، فمن هذه الفوضى وذلك التمرد نستطيع أن نفهم أنها حدثت بسبب المادة»[١].

فالجمال لا يصدر عن المادة وإنما عن الصورة التي تنتمي إلى العالم العقلي لأن الطبيعة تحاكي النماذج العقلية أو المثل على حد قول أفلاطون، وانه على الفنان إذا أراد بلوغ الكمال في عمله الفني، فعليه ألا ينقل عن الطبيعة بل عليه ان يستمد من عالم المعقولات الصورة الكاملة المعقولة التي تتشكل بها الطبيعة.

يقول أفلوطين: «إن جمال التمثال لم يأت من المادة المشوهة للحجر أو حتى المادة التي لم تتشكل بعد، ولكنه يأتي من الشكل الممنوح عن طريق الفن»[٢].

ويذكر أفلوطين انه إذا كانت الفنون تحاكي الطبيعة أو تقلدها فتجدر الإشارة هنا إلى أن طبائع الأشياء المقلدة هي ذاتها عبارة عن تقليد أو محاكاة للوجود المعقول أو المثالي الذي يتميز بالأولية من الناحية الزمانية، وبالسبق من الناحية المنطقية وذلك طبقاً لقانون العلية.

كما يلاحظ أن الفنون لا تحاكي أو لا تقلد الشيء الظاهر أو المرئي ببساطة لكنها تستعرض القوانين العقلية من حيث طبيعتها بالإضافة إلى ذلك فهي تخلق كثيراً من انفسها كما أنها تسد النقص في العالم المرئي أو المنظور.

فالفنون باعتبارها أفكاراً مخلوقة في نفس الفنان تمتلك جمالاً يتخطى تلك الأعمال التي تنبثق عنهم، ولهذا يجب علينا كما يقول أفلوطين ان نعود إلى الوراء، إلى الفكر الذي يتعرف حقاً على الجمال حيث يلاحظه في الطبيعة أو في الفن، ومن ثم يجب أن ننظر في داخله[٣].

ويرى أفلوطين أن النفس عندما تصبح نقية وخالصة فإنها تنظر إلى الأشياء المادية السفلى أو الدنيا وتتجه صاعدة إلى أعلى لتدنو أو لتقترب من العقل، وهكذا فإن الجمال في العقل إنما يكون جمالاً طبيعياً أو فطرياً ولا يبعث على النفور وذلك لأن النفس عندما تتجه صاعدة إليه تصبح موجوداً أيضاً كالعقل.

---

(١) Enn., I, 6, I.

(٢) Enn., V, 8, 2.

(٣) Ibid.

يقول أفلوطين: «إن النفس تصبح جميلة بقدر تشبهها بالله قدر الإمكان»[١].

إلا أن أفلوطين يحدثنا عن أشعة إلهية تصدر من المبدأ الأوحد إلى الإنسان أو الفنان مباشرة دون تدخل من وساطات أو أقانيم، فتلهم من حلت في قلبه وتدفعه إلى إقدام ينتج عنه ترديد إبداعات إلهية عليا[٢].

وإذا كان الفن قد ارتبط باللاهوت لدى أفلاطون أفلوطين، فإن هذه النزعة قد وجدت طريقها لدى فلاسفة العصر الوسيط أمثال أوغسطين الذي يذكر أن الجمال هو الوحدة أي الله، وأن قوانين الجمال والفن كالتساوي والتشابه والانسجام ما هي إلا انعكاسات للحقيقة أو الكلمة أو الله.

وكذلك سانت بازيل St. Basil الذي مزج بين الفن واللاهوت وتبنى الأفلاطونية المحدثة ودافع عنها في كتابات ظهرت تحت اسم مستعار هو ديونيسيوس، ولكن مع وجود الدين المسيحي قد تغيرت بعض المسميات، فأصبح مبدأ الخير الأسمى هو الإله المسيحي، وتحدد سلم الجدل الصاعد والهابط بمحطات روحية ـ إن صح التعبير ـ تبدأ من مصدر الأشياء الجميلة في الطبيعة مارة بالجمال العلوي ثم بالخيرية فالحكمة فالإله، وهذه تمثل مراحل لرؤية الخالق ذاته[٣].

ثالثاً ـ كيفية استكشاف مواطن الجمال في النفس:

يذكر أفلوطين أن كل نفس تتوق دائماً إلى معرفة مثال الخير بالذات وكذلك مثال الجمال بالذات وأن ذلك لا يتأتى للنفس إلا بشروط أهمها الابتعاد عن المحسوسات الجزئية المتكثرة أي تحرير النفس من أي نوع من أنواع التبعية أو الهوى لكي نصل بها إلى تحقيق مرادها وإلهامها أو إشراقها من خلال الاتصال بالواحد، وهذا التحرر للنفس يكون خارجياً وداخلياً في الوقت ذاته.

إنه البعد عن الشهوات والملذات والعودة بالنفس إلى الوراء في داخلها؛

---

(١) Enn., I. 6. 6.

(٢) علي عبدالمعطي محمد، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٨.

وأيضاً تدريب النفس على أن ترتفع من طلب الجمال في المادة إلى طلبه في النفس الحقيه في الطبيعة وقوانينها. وفي العلم وما يكشف عنه من نظام دقيق وإلى طلبه في نهاية المطاف في الوحة الإلهية التي تؤلف الأشياء كلها بما فيها الأشياء المتناقضة وتكون منها نظاماً متناسقاً مترابطاً يدعو إلى الإعجاب[١]

ولقد شبه أفلوطين تحرر النفس من قيودها وتخلصها من أغلالها وهي تعد نفسها لمرحلة الصعود إلى «الاتحاد الصوفي» حيث الله أو الواحد في قمتها، شبهها بأولئك الذين يخلعون عنهم ملابسهم القديمة الدنسة قبل أن يدخلوا للأماكن المقدسة في المعابد[٢].

ولكي نرى هذا الجمال كما يقول أفلوطين يجب علينا أن نشير إليه بأنفسنا وفي أنفسنا، وإذا لم يكن هناك أي صعوبة، ومن ثم يجب أن نكيف أنفسنا وأن نوجهها بما يتلاءم مع الجمال المثالي أو المعقول، كالنحات الذي يشكل التمثال[٣].

يقول أفلوطين: «ارجع إلى نفسك وتأمل، فإذا لم تجد نفسك جميلاً، فافعل مع ذلك ما يفعله صانع التمثال، فهو يقطع هنا، ويصقل هنالك، ويجعل هذا الخط اثقل وذاك أخف حتى يصنع لتمثاله وجهاً جميلاً»[٤].

فالجمال لا يكون في هذه الحالة كامناً في المادة وإنما في الصورة التي يضفيها عليها الفنان، أي أنه مستمد من روحه[٥].

ويذكر أفلوطين أن أعلى أنواع الجمال هو الذي يتسامى أو يجاوز كل قواعد الفن الشائعة حتى يكون بمثابة انطباع أو علامة مباشرة على الخير الذي هو فيما وراء الفكر[٦]. ويرى أن المقام المناسب للجمال هو الوجود العقلي الذي تبلغه النفس عن طريق الرؤية الباطنية أو الروحية[٧].

---

(١) Enn., III, 8, II.

(٢) Enn., I, VI, 7, 4.

(٣) Enn., I, 6, 9.

(٤) Ibid.

(٥) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ٢٦٦

(٦) Enn., VI, 7, 22.

(٧) Enn., V, 8, 2.

فالخير بالذات باعتباره مبدأ الجمال يوجد أولاً، ويليه الجمال منتشراً في الأشياء المنظورة، وان النفس التي لم ترتكب إثماً من الآثام وتبتعد عن الشهوات والملذات تكون متيقظة إلى جمال المثل أو المعقولات[١].

ويعطي أفلوطين سبباً سيكولوجياً لماذا يكون الجمال في المرتبة الثانية؟ فيقول إن الخير دائماً يكون في حاضر، مع ذلك فهو غير مرئي حتى في حالة الأحلام. إن حب الجميل يعطي الألم أيضاً، اللذة أو السرور لأنه يكون بمثابة ذكريات خاطفة أو ومضات سريعة، كما أنه تلفظ لما لا يمكن تذكره[٢]

بعبارة أخرى إن حب الجميل يحمل المتقابلات جميعاً اللذة والألم - الخير والشر أو النفع والضر.

رابعاً - هل يخضع الجمال لمنهج عند أفلوطين؟

بعد هذا العرض الموجز لموقف أفلوطين من قضية الفن والجمال، تبقى لنا مسألتان هما: هل يعتبر موقفه موضوعياً أم ذاتياً أم أنه موقف موضوعي ذاتي؟ وهل يخضع الجمال لمنهج محدد؟

أولاً: يعتبر أفلوطين من أنظار الموقف الموضوعي، ذلك الموقف الذي يرى أن الجمال صفة حالة في الشيء الجميل تلازمه وتقوم فيه وتنبعث في أرجائه بقطع النظر عن وجود عقل يقوم بإدراك هذه الصفة أو تذوقها.

أي أن الجمال له وجود موضوعي وله صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن الذهن الذي يدركها بل إن الأحكام الجمالية تأتي من الخارج وتفرض نفسها على ذهن المتأمل بحيث لا يستطيع تعديلها، ولقد كان أفلاطون على رأس من ينادون بموضوعية الأحكام الجمالية حيث نجده يجعل للجمال مثالاً بالذات[٣].

ثانياً لما كان الجمال عند أفلوطين قد اصطبغ بالنزعة الصوفية، تلك النزعة التي سيطرت تماماً على فلسفة مدرسة الاسكندرية بصفة عامة، وفلسفة أفلوطين

---

(١) Ibid.

(٢) Enn., V., 5, 12.

(٣) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ص ١١١/١١٢.

بصفة خاصة، فإن الجمال عنده لا يخضع لمنهج على الإطلاق. وبذلك ينتمي أفلوطين إلى طائفة اللامنهجيين ومنهم أصحاب النظرة الصوفية والنظرة التأثرية فأصحاب النظرة الصوفية للجمال يرون أن العقل عاجز تماماً عن إدراك الجمال وإنما إدراك الجمال يتم عن طريق الوجد أو الجذب Extase حيث يتكشف الجمال للذوق الصوفي كحقيقة لا معقولة فوق نطاق الحس، وهذه الحقيقة المتعالية لا يدركها كما يقول أفلوطين غير الموسيقي والمحب والفيلسوف. وينضم إلى طائفة اللامنهجيين من أنظار النظرة الصوفية «برجسون» الذي رأى أن الحدس هو الأداة التي عن طريقها يدرك الجمال.

ولقد بالغ «رسكن» في تقديره لتلك النظرة إلى حد أن جعل من الجمال أو الفن نوعاً من العبادة أي شعور إيماني مقدس.

أما انصار النظرة التأثرية للجمال فلقد ذهبوا إلى أن إدراك الجمال ليس عملية علمية، فنحن ننفعل ونتأثر ونحس بالأبعاد الوجدانية للأثر الجميل ولكننا نعجز عن فهمه عقلياً وهذه النظرة سلبية حين تقصر عملية إدراك الجمال على مجرد الاستمتاع فقط بالجمال دون محاولة للدراسة والنقد[٢].

تعقيب:

هذه هي خلاصة نظرية أفلوطين في فلسفة الفن، ولا جدال في أن آرائه تمثل تقدماً كبيراً بالنسبة إلى آراء استاذه أفلاطون، فأفلاطون يقصر مهمة العمل الفني على محاكاة الأشياء المادية الجزئية، بينما يسمو أفلوطين بهذه المهمة إلى محاكاة المثل أو العنصر الإلهي في العالم.

ومن ثم كان التفاوت النسبي في قيمة الفن لدى كل منهما، فالأول يجعل منه نشاطاً يحتل مرتبة أدنى من مرتبة الأشياء التي يحاكيها، على حين أن الثاني يجعل منه نشاطاً روحياً رفيعاً يعلو على ما يحاكيه من الموضوعات[٣].

---

(١) Enn., I, 3, 4.
وايضاً محمد علي ابو ريان، مرجع سابق، ص ١١٩

(٢) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ص ١١٩/١٢٠

(٣) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ٢٦٦

كما أن هذه النظرية الأفلوطينية قد أعلت من شأن العمل الفني، وتمسكت بالروحانية التي تعكس تأثر أفلوطين بالأسرار والعقائد أو الديانات الشرقية التي كانت سائدة في مدينة الاسكندرية إبان القرن الثالث الميلادي كما تعكس انصراف الفيلسوف عن الحياة المادية التي زاد الإقبال عليها في العصر الروماني[1].

ونلمس في فلسفة أفلوطين الجمالية مدى تأثره بمن سبقوه لا سيما أفلاطون أستاذه الروحي حيث استقى منه كثيراً من المبادىء التي قامت عليها فلسفته الجمالية حين أخذ يبحث عن الجمال في العالم العقلي المثالي فضلاً عن مطالبة الفن بأن يحاكي الأصل أو النموذج لا الشبح أو الظلال وأن يبتعد عن كل الاتجاهات الحسية والنزعات الواقعية.

كما أن تصوف أفلوطين بما فيه من حب للمعقول وكراهية للمحسوس، قد انتهى به إلى تشبيه الجمال بالنور الباطني الذي تستضيء به النفس ثم تضيء به كل شيء، هذا، وقد اتسمت فلسفة أفلوطين في الفن بنزعة رمزية تتلخص في تجاوز المحسوس إلى ما وراءه من مبادىء العالم العقلي ومن ثم ينتفي القبح من العالم المحسوس الظاهري لأن الموجودات كلها إنما توجد بفضل مشاركتها في الحقيقة العقلية التي يتحد فيها الوجود بالخير والجمال[2].

كما أن نظرية أفلوطين تعلوها مسحة صوفية تتمثل في وصف أفلوطين شوق النفس وحنينها وتطلعها إلى جمال العالم الروحاني، وهو بهذا الوصف يقرب بين تجربة التذوق الجمالي وتجربة التأمل الصوفي، الأولى نلتقي بها في مجال الفن والثانية نقابلها في التصوف وأكثر من ذلك جعل من تجربته الصوفية غاية للتجربة الجمالية[3].

٦ ـ التصوف والأخلاق:

تؤدي نظرية الفيض أو الصدور إلى سيادة النزعتين الصوفية والأخلاقية على

---

(١) أميرة مطر، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ١٠٦.

فلسفة الاسكندرية بصفة عامة وفلسفة أفلوطين بصفة خاصة

فالتصوف كما قال هويتكر Whittaker كان نتيجة حتمية لمذهب أفلوطين وليس أساساً له[1] فما هو حقيقة أو جوهر التصوف عند أفلوطين؟

أولاً ـ التصوف:

قبل أن نوضح حقيقة التصوف عند أفلوطين. ينبغي أن نشير إلى بعض المفاهيم الرئيسية في التصوف بصفة عامة كالتجربة الصوفية وأنواعها ومدى اختلافها عن التجربة الدينية، ومفهوم الفناء أو الوجد ومدى اختلافه عن النرفانا الهندية، بالإضافة إلى مفهوم الاتحاد والحب الصوفي وغيرها من الأفكار والمفاهيم التي سنجد لها صدى كبيراً في تصوف أفلوطين.

أ ـ التجربة الصوفية وأهم أنوعها:

يشير التصوف أساساً إلى نوع من التجربة تتسم بالخصائص التالية[2]:

١ ـ اندماج المعرفة والشعور، فالذات تعرف وتكون في نفس الوقت في منتهى السعادة.

٢ ـ إن ما يعرفه الصوفي ليس كياناً أو وجوداً محدداً، وإنما هو بالأحرى الأرضية أو المصدر المتسامي أو المتعالي والذي لا شكل له.

٣ ـ إن الصوفي لا يعرف بطريقة عادية، وإنما باتحاده مع موضوع نظري أو بصري أو تمثله لهذا الموضوع.

كما يشير التصوف من ناحية أخرى إلى محاولة التفسير الفلسفي للتجربة، وإلى محاولة جعل الادعاءات الغريبة لأصحابها معقولة وذلك داخل إطار ميتافيزيقي أوسع[3].

---

(١) T. Whittaker, Op. Cit., P.100

(٢) W T. Stace; Mysticism & Philosophy, (London 1961), & N. Smart. «Interpretation & Mystical Experience, «Religious Studies», I, 1965.

(٣) Ibid

ويسود مفهوم التجربة الصوفية في كثير من الاديان، ويمكن ملاحظته في فلسفة اليونان القدماء كأفلاطون وأفلوطين، وعند كثير من المتصوفين الهنود والفرس المسيحيين والمسلمين، فالقديسة تريزا، والقديس أوغسطين والإمام الغزالي والحلاج وابن عربي والبسطامي والسهروردي المقتول يعتبرون من كبار المتصوفة في الديانتين المسيحية والإسلامية.

ولهذه التجربة الصوفية أشباه ونظائر في الفكر المعاصر، فهي تذكرنا بتجربة وليم جيمس[1] W. James الدينية، كما تذكرنا بحدس برجسون[2] H. Bergson الذي يعتبر ضرباً من المعرفة الصوفية الذوقية.

ذلك أن التطور الخالق الذي يقول به برجسون يقودنا إلى فكرة إله مريد خالق للمادة والروح معاً وباعث للحياة في الأنواع والأفراد.

وتختلف التجربة الصوفية اختلافاً كبيراً عن التجربة الدينية، فيذكر فردريك[3] هيلر F. Heiller أن التجربة الصوفية ترتبط عادة بميل إلى التفكير النظري والتأمل الذي قد يظهر بين بعض الصوفية على صورة تفكير ميتافيزيقي كما لدى الأوبانيشاد الهندي أو أفلوطين المصري أو ايكهارت المسيحي، أو ابن عربي المسلم، وقد يظهر على هيئة تحليل سيكولوجي دقيق للصوفي ذاته، كما في اليوجا Yoga والبوذية والكويتستس Quictists في القرن السابع عشر وكما لدى المحاسبي والسري السقطي وغيرهما في الإسلام.

أما التجربة الدينية فهي بسيطة لا تستدعي ولا تستتبع تفكيراً أو تأملاً بل إنها تعلو فوق النظر وفوق التحليلات النفسية الدقيقة.

ويذكر خلافاً[4] آخر فحواه أن التصوف يوجد فيه قصد واع عن طريقه أمكن

---

(١) E. Bautroux, William James, (Paris 1911), P.57.

(٢) H. Bergson, Evolution Creatries, (Pais 1907), P.270.

(٣) F. Heiller, «Prayer», History & Psychology, VIII, IX, XI, 1958.

نقلاً عن محمد كمال جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، دار الكتب الجامعية، ١٩٧٠، ص ٥٢.

(٤) Ibid.

للمتصوف من اختراع وتهذيب طرق خاصة في الزهد والرياضة الروحية ليضمن حدوث التجارب الصوفية.

أما في الدين فلا يوجد قصد كهذا، بل يترك الأمر لكل شخصية أن تكشف عن نفسها وأن تظهر استعداداتها مما يستتبع حتماً تنوع وتشكل الحياة الباطنية الدينية مما يجعلها أكثر غنى وتعدداً من حياة الصوفية.

وفضلاً عن ذلك يرى وليم جيمس أن التجربة الدينية قطعة حية من الواقع، وأنها تجمع بين القلق والخلاص، قلق من العالم الأرضي، وخلاص يستبان في طموح الأنا إلى ما هو أسمى، الإنسان يعيش على الأرض ويتطلع إلى السماء، وفي هذا دفع لعجلة التقدم وإذكاء لحيوية البشر، وبث للأمل في حنايا النفوس[١].

ب ـ الفناء والحب الصوفي بالمعنى الأفلوطيني:

لما كان التصوف تجربة أو حالاً أو منزلة روحية يتصل فيها المتناهي باللامتناهي فإن ذلك يؤدي إلى ما يسمى بحال الوجد أو الفناء.

ويصف أفلوطين الفناء بقوله «إدراك الأزلي عن طريق الاتصال به اتصالاً مباشراً في وحدة تتحقق فيها النفس من صلتها بالعقل أو النوس»[٢]. والنفس تشاهد الواحد وتعاينه ـ لا باعتباره ـ شيئاً خارجاً عنها، بل باعتباره فيها وقائماً بها، فتفنى عن ذاتها باتصالها التام به، وهذه حالة فوق طور العقل والعلم، أي يعجز العقل والعلم عن وصفها وفهم كنهها»[٣].

وهناك فارق بين الفناء والنرفانا الهندية[٤]، ففي النرفانا يصبح الفناء نهائياً لأن النفس تتحرر من قيود الجسد وتتلاشى في النفس الكلية بحيث لا يصبح لها وجود ذاتي، أما الفناء الصوفي فيعقبه بقاء وهو أن يفنى الإنسان عما له ويبقي

---

(١) وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار الطلبة العرب، بيروت، ص ٣٢.

(٢) Enn., IV, 8, 11 & IV, 9, 11.

(٣) Enn., V, 5.

(٤) حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٣٣٤.

بما لله تعالى. ومن هنا نلاحظ أن كلمة الفناء لا تشير إلى ناحية واحدة من التجربة الصوفية وهي الناحية السلبية، ولكن لها ناحية إيجابية هي التي عبر عنها الصوفية بكلمة البقاء، لأن الفناء عن شيء يقتضي البقاء بشيء آخر[١].

ولما كانت العاطفة تلعب دوراً كبيراً في التجربة الصوفية، لذلك نرى أنه لا يخلو نظام صوفي من عنصر العاطفة الجياشة مهما كانت متسامية حتى إن تصوف أفلوطين ذاته لا يخلو من طابع الحب[٢].

ولقد أشار أفلوطين إلى مفهوم الحب الإلهي في التساعية الثالثة وتناول فيها بالشرح والتحليل على طريقة مأدبة أفلاطون أو أسطورة وميلاد ايروس. وحاول التوفيق بين جدل الحب الصاعد وجدل الحب الهابط عن طريق فكرة السلم الإلهي الذي يسمح بالصعود والهبوط معاً[٣].

وإذا كان أفلاطون قد اقتصر على القول بأن هناك صعوداً من جانب الإنسان نحو الله دون أن يكون هناك أي هبوط من جانب الله نحو الإنسان، فإن أفلوطين قد أضاف إلى ذلك أن الكل قد صدر أو فاض عن الواحد، وأن الصدور أو الفيض في صميمة ضرب من الهبوط، وإذا كان أفلاطون من جهة أخرى قد ذهب إلى أن الايروس ἔρος هو حب الإنسان لله وإنه لا يمكن نسبته إلى الله، فإن أفلوطين يقرر «أن ما هو علوي يهتم بما هو أرضي أو دنيوي ويعمل في نفس الوقت على تزيينه»[٤].

ويلاحظ أن هذه الفكرة سنجد لها أصداء بعيدة عند الآباء المسيحيين وكذلك المشتغلين بعلم اللاهوت خصوصاً وأن فكرة السلم الإلهي التي اقترنت بنظرية أفلوطين في الايروس قد أغرت المدافعين عن العقيدة المسيحية باستخدامها في تقريب فكرة الحب المسيحي إلى أذهان الناس[٥].

كما تناول بعض صوفية الإسلام ظاهرة الحب ذاتها بالتحليل والتفسير

---

(١) أبو العلا عفيفي، التصوف والثورة الروحية في الإسلام، ص ١٨٠.

(٢) A.H. Armstrong, Plotinus, PP.37, 46.

(٣) Enn., III, 6 & 7.

(٤) Enn., IV, 8, 8.

(٥) زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، مكتبة مصر، ص ١٧٣.

والتعليل نذكر منهم ابن عربي والسهروردي ورابعة العدوية وابن سينا.

ولقد كتب المتصوفة كتباً كثيرة ومتنوعة في الحب، تحوي نظرياتهم في معنى الحب وأنواعه، وكانوا يستخدمون عند البحث في المحبة والعشق الاصطلاحات الحسية من الشوق والسكر والوجد والفناء في المحبوب والاتحاد به[1].

جـ ـ الاتحاد الصوفي:

إن جوهر التصوف هو التجربة الصوفية التي قوامها الجذب أو الاتصال أو الاتحاد بالله، والاتحاد أو الجذب فكرة صوفية محضة تقوم على تجربة الصعود والطبيعة السامية للنفس كما أنها تتعارض مع الميتافيزيقا الشكلية أو الصورية ويذكر كل من أرنو Arnou وريست Rist أن النفس والواحد جوهران روحيان، وان الاتحاد الصوفي هو عبارة عن اتصال بين مثل هذين الجوهرين، ولكن الوحدة الصوفية أمر صعب للغاية - إذ كيف يتأتى لجوهرين كل منهما مكتف بذاته من الناحية الانطولوجية (الوجودية) ولكل منهما حدوده الخاصة، أن يتحد دون أن يمتزج أو يندمج أو حتى دون إلغاء للنفس وهو أخشى ما يخشاه الصوفي الموحد؟[2].

وإذا كان الواحد في نظر أفلوطين لا يعتبر جوهراً روحياً، فإن نفس الصوفي لا يمكن أن تكون كذلك[3].

إننا نتحدث هنا عن العودة إلى الأصل أو إلى النموذج الأبدي الدائم المعقول وبالتالي فإننا صور AuTo6ωkpάTηs وإن النفس العاقلة[4] أو الناطقة

---

(١) راجع: المأدبة أو في الحب لأفلاطون، ترجمة وتعليق علي سامي النشار والأب جورج قنواتي وعباس الشربيني، دار الكتب الجامعية ١٩٧٠ ص ص ١٢٩/١٧١.

(٢) Arnou, Le Désir de Dieu Dans La Philos. de Plotin, P.246 & Rist. Op. Cit., P.227.

(٣) Ibid.

(٤) A.H. Armstrong, Christian Faith & Greek Philos, (London, 1960) P.57.
وانظر، «Salvation Plotinian & Christian», Downside Review, N.S. 75. (1957) P.132ff.
وأيضاً، H. J. Blumenthal in «Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals»?

هي التي تستطيع أن تصل إلى هذا المبدأ النهائي أو الأخير وليس الجوهر المحدود الذي يقول به سقراط.

يقول أفلوطين: «إذا رجعت أنا، وكل إنسان آخر إلى العالم المعقول، فإن مبدأ كل شخص سيكون هناك»[١]

ويلاحظ أن الصورة التي تعبر عن الاتحاد الصوفي ليست الاتصال الجنسي وإنما تلك التي تحدث في «تاو - تي - شنج» Tao Te Ching «عودة أو تراجع إلى جذور المرء»، وكذلك بيت الشعر الأفلوطيني الرائع للشاعر ييتس Yeats «والآن أتضاءل وأتلاشى في الحقيقة»[٢]. كما يلاحظ أن أقدم شواهد الشعر الغنائي عند اليونان كانت تنطق بهذه الوحدة الصوفية، فشاعرة الحب والجمال (سافو) تقول في أبياتها الأربعة الشهيرة:

- والآن قد غاب القمر.
- وكذلك الكواكب السبعة.
- انتصف الليل، وزمن الانتظار فات.
- وأنا انام وحدي.

وطريق المفكر والشاعر الغنائي طريق وحيد، وقد ارتفع أفلوطين فوق ذاته وفوق العالم واعتقد أنه سيجد في الواحد عزاءه الأخير ولكنه ظل وحيداً حتى مع الواحد، هنالك لم يبق أمامه إلا الصمت والسكون[٣].

ويذكر أفلوطين صوراً تعبر عن تلك الوحدة لعل أهمها صورة النهر الذي يفقد أو يفني اسمه وشكله في البحر، وهي صورة رغم أنه لم يستخدمها إلا أنها تعد ملائمة حيث أن البحر هو مصدر النهر الذي يعود إليه مرة أخرى[٤]. كما أن هناك صورة أفضل هي صورة جدول الماء الذي يتجمع مرة أخرى في الينبوع، إلا

---

* Phronesis, XI Vo.1, 1966.

(١) Enn., V, 7

(٢) W. B. Yeats, «The Coming of Wisdom with Time», Collected Poems.

(٣) عبدالغفار مكاوي، مدرسة الحكمة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٧، ص ٦٣.

(٤) Enn., I, 6, 8

إن هذا الموقف لا يمكن وصفه بأنه اتحاد بين جوهرين، إنه عودة إلى الأب[١]

ويلاحظ أن هذه الصورة الخاصة بالتجمع وبالتسدد تمير الحقيقة الأفلوطينية أفضل تمييز، كما أنها أنسب الصور عندما تطبق على حياتنا الشعورية[٢]

ويعبر أفلوطين عن تجربة النشوة أو الوحدة الصوفية في اتصال الروح أو النفس بالواحد الأسمى فيقول.

«لقد حدث مرات عديدة ان ارتفعت عن جسدي إلى ذاتي وأصبحت بعيداً عن كافة الأشياء الخارجية الأخرى وارتكزت في ذاتي ورأيت جمالاً رائعاً، وبعد ذلك وأكثر من أي وقت آخر تأكدت من الصلة مع أسمى نظام فعشت أنبل حياة وحزت على المطابقة مع القدس، أي (صرت أنا والله كلا لا يتجزأ)[٣].

ويرى زهنر Zaehner أن نفس الصوفي لا يمكن أن تصبح متطابقة مع الواحد أو الله ولو أن الواحد يفي بذلك عقلياً ولا يعود الصوفي شاعراً بذاته على الإطلاق[٤].

ولقد لاحظ تروويارد Trouillard أنه من الصعوبة بمكان التميز بين العقلي واللاعقلي وسبب ذلك أن الخلفية الحقيقية لمثالية أفلوطين الصوفية كما هو معروف الآن هي المذهب الأرسطي القائل بأن العقل يصبح موضوعاً للمعرفة، هذا المذهب القائل بأن النفس تصير كل الأشياء، تصور صوفي نمطي ويؤدي مباشرة إلى التألية أو إلى الروحية الأحادية من النوع الأفلوطيني[٥].

ولقد اعتنق أفلوطين هذا الرأي وأضافه إلى فكرته السيكولوجية الخاصة عن الانتباه والاستدارة، والنظر إلي، حتى أنه يقول:

«إننا نكون ما نرغب فيه أو ما نشتهيه وما ننظر إليه»[٦]

---

(١) Enn., VI, 9, 9, & Rist. P 228.

(٢) Enn., I, 4, 10 & VI, 6, I

(٣) Enn., IV, 8, I

(٤) Zaehner, R.C . Mysticism Scared & Profane (Oxford 1961) P.160

(٥) J. Trouillard, La Purification Plotinienne, (Paris 1955) P 150.

(٦) Enn., IV 3, 8, & Enn IV 4, 3

ويذكر فورفوريوس أن أستاذه افلوطين قد سعد بهذه الرؤية الصوفية لله أربع مرات، كما أنه قد بلغ هذه الدرجة من الاتحاد مرة واحدة وهو في الثامنة والستين من عمره[١].

ولقد اعتبرت تجربة الجذب أو الاتصال الصوفي عند أفلوطين شكلاً أو صورة من صور المذهب العقلي في العصر الحديث، إذ يمكن مقارنة المعرفة في أعلى درجات يقينها كما يفهمها أفلوطين بالنوع الثالث من المعرفة لدى اسبينوزا[*] والذي يسمى بالمعرفة الحدسية[٢]. إلا أن أفلوطين يتصور أعلى نوع من المعرفة على أنه صورة جدلية لا رياضية كما هو الشأن عند اسبينوزا، ويعني بكلمة جدلية ليس منهجاً صورياً بحتاً أي مجرد (أورجانون) وإنما طريقة يؤدي استخدامها إلى تطابق صورة الفكر مع مضمونه أو محتواه، وهذا يعني الوجود الحقيقي[٣].

ويصف أفلوطين بصورة سيكولوجية منهج أو طريقة الإعداد للرؤية فيؤكد على ضرورة تطهير النفس وتنقيتها من كل شيء، فالجسم يستبعد أولاً كشيء لا علاقة له بالطبيعة الخالصة للنفس لنصل بعد ذلك إلى النفس التي تشكل الجسم، ثم الإحساس بالملذات والانفعالات، وما يتبقى بعد ذلك هو صورة العقل الخالص[٤]، عندما نصل إلى العقل عن طريق توجيه النفس إليه، يتبقى بعد ذلك الثنائية المتضمنة في المعرفةالتركيبية للذات كعقل[٥].

---

(١) Porphyry. V. Plot. P.23.

(*) يميز اسبينوزا بين ثلاثة ضروب من المعرفة هي: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة الحدسية، والمعرفة الحدسية طريقها الحس وبمقتضاها اعتبر اسبينوزا فيلسوفاً صوفياً أي ذات نزعة صوفية رغم ما يتسم به منهجه الرياضي أو الهندسي من معقولية صارمة، كما أن نظرية اسبينوزا في المعرفة الحدسية تسير في طريق الصوفية وذلك لأنها بمثابة الفهم المباشر لظهور كل الأشياء منطقياً من الله.

انظر
a - Eth. II, 40.
b - J. Royce. The Spirit of Modern Philos. (New York 1955), P.55.

(٢) Ethi. ii. Prop. 4.
وقارن ذلك بـ: Enn., VI, 7, 2.

(٣) Enn., I. 3.

(٤) Enn., V, 6; 4.

(٥) Enn., V, 3, 13.

والعقل هنا مكتف بذاته حيث إن لديه كل ما يتطلبه لمعرفة الذات، وهو كذلك يحتاج إلى أن يفكر في ذاته، فالمبدأ الذي يعطي العقل وجوده ويجعله مكتفياً بذاته يقع فيما وراء هذه الحاجة، والغاية الحقيقية للنفس: (بمساعدة الضوء الذي ترى به) هي أن تلمس وأن تحملق في هذا الضوء ـ لكن كيف يتم ذلك؟ يقول أفلوطين: «استبعد كل شيء»[1].

موضوع التصوف الأفلوطيني إذن هو الواحد الذي لا يستطيع الفكر البشري إدراكه، إذ بمقدار ما يتحرر الإنسان من ربقة التفكير المنطقي يتسنى له أن يبلغ تلك الحال التي يدعوها أفلوطين برؤية الواحد تارة والاتحاد تارة أخرى فعلى النفس كما يقول أفلوطين: «أن تتجرد من كل صورة إذا أرادت أن تمتلىء من الموجود الأسمى وتستنير بنوره دون أي عائق من ذاتها[2]، وبالانقطاع من جميع الموجودات يمكنها أن تبلغ غايتها القصوى أو مرادها، دون وسائط أو آلات، بل بحكم «فرار المتوحد إلى المتوحد»[3].

ويرى أفلوطين أن الواحد الذي هو هدف الرؤية لا يكون موجوداً إلا لهؤلاء القادرين على رؤيته والذين أعدوا أنفسهم لذلك، مثل المادة التي لا تحمل خصائص جميع الأشياء إذا كان عليها أن تتلقى انطباعات الجميع[4].

د ـ مراحل الطريق الصوفي الأفلوطيني:

يرى أفلوطين أن اتصال أو اتحاد النفس بالواحد لا يتم بحدس عقلي، بل إنه ضرب من التماس لا يستطيع الإبانة عنه إلا الذين يذوقونه وهم قليل، وهو نادر عندهم[5].

ويستخدم أفلوطين الجدل الصاعد في توضيح كيفية الاقتراب من الواحد أو الله. ويسير هذا المنهج الصاعد وفق خطوات محددة أو مراحل أو درجات، كل

---

(١) Enn., V, 3, 17.

(٢) Enn., VI, 9, 7.

(٣) J. Rist, Eros & Psyche, (Toronoto, 1964), P.87f.

(٤) Enn., VI, 9, 4.

(٥) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ١٩٠.

درجة منه تمهّد للدرجة التي تليها وتسبق الدرجة التي تركتها وراءها، وهذه الدرجات أو المراحل هي على الترتيب: الجسد أو البدن σώμα والنفس ثانياً ψυχη والعقل ثالثاً Voũς[1].

وكلما بلغ الفكر درجة منها أحس بما يعتورها من نقص وشعور بالحاجة تدفعه إلى تجاوزها إلى الدرجة التي تليها على السلم الصاعد.

وينتقل الفكر من مرحلة إلى مرحلة ومن درجة إلى درجة إلى أن يصل إلى الواحد الذي لا صورة له ولا شكل له على الإطلاق.

ويلاحظ أن هذا الطريق الصاعد إنما يذكرنا بجدل أفلاطون، فالمعروف، أن تفكير أفلاطون في جوهره تفكير صاعد أو كما يقول الفلاسفة تفكير ديالكتيكي ونحن نعلم أن أفلاطون قد حدد معالم هذا الطريق بوجه خاص على لسان (ديونيما) وذلك في حديثها عن الطريق الصاعد إلى الجمال الأسمى أو الجمال بالذات[2].

ويذكر أفلوطين أنه في محاولتنا الاقتراب من الواحد الأسمى يجب علينا أن نبتعد عن أي تعريف وأن نستبعد سائر الصفات التصنيفية. وهكذا فإننا في تأملنا علينا أن نحرر النفس من أي نوع من أنواع التبعية أو الهوى لكي نصل بها إلى تحقيق مرادها وإلهامها أو إشراقها من خلال الاتصال بالواحد، وهذا التحرر للنفس يكون خارجياً وداخلياً في الوقت ذاته؛ إنه البعد عن الشهوات والملذات والأشياء الخارجية والعودة بالنفس إلى الوراء في داخلها[3].

ويجب أن نلاحظ كما يقول أفلوطين: «إن الواحد لا يظهر للنفس كموضوع أمامها، أنه يحضر إلى النفس ويحضر فيها لا شيء بينّه وبين النفس، انهما لم يعودا اثنين، بل أصبح الاثنان واحداً»[4].

هذا هو إذن الاتحاد الصوفي، ذلك الاتحاد الذي يرقى فوق النظر والرؤية

---

(١) Enn., I, 3, I

(٢) انظر، عبدالغفار مكاوي، مرجع سابق، ص ٥٣،

(٣) Enn . IV, 8, I

(٤) Enn . VI, 7, 34

العقلية كما سبقت الإشارة، انه أشبه ما يكون بحالة الجنون في العشق أو حالة النشوة في السكر، ويصبح كل شيء في حالة عماء، وهو ما يسميه صوفية الإسلام باسم حالة «الغراب الأسود» كما يسميه بعض المتصوفة المسيحيين «الليلة الظلماء»[1].

هـ ـ طبيعة النزعة الصوفية عند أفلوطين وأهم مصادرها:

لما كان التصوف الفلسفي هو أهم ما يميز عمل أفلوطين ويجعله مستقلاً عن بقية المتصوفين الآخرين سواء في الشرق أو الغرب ـ فمن هذا المنطلق يمكننا أن نتساءل عما إذا كان تصوفه من النمط الأحادي أم من النمط الموحد؟

بعبارة أخرى هل هو من القائلين بوحدة الوجود أم أن تصوفه من النوع الأحادي أم أنه صوفي موحد (يؤمن بإله واحد)؟

اختلف المفسرون والمعلقون فيما بينهم حول طبيعة نزعة أفلوطين الصوفية.

ذهب «زهنر» وهو من كبار المعلقين على أفلوطين إلى أن تصوفه يتسم بالطابع أو النمط الأحادي الصارم تماماً كالأحادية التي نلاحظها في التصوف الفيدانتي[2].

أما «ريست وارنو» فذهبا إلى أن نزعته الصوفية ليست من النمط الأحادي الشرقي وإنما هو صوفي موحد أي يؤمن بإله واحد لا شريك له[3].

فالتصوف الأفلوطيني إذن ليس تصوفاً أحادياً كما أن أفلوطين ليس من القائلين بوحدة الوجود ـ فهو ليس أحادياً لأن الأحادية تعني التطابق المطلق للنفس مع مصدرها أي الواحد وأن القول الصادر من المتصوف ذو النمط الأحادي هو (أنا الله) فمن المؤكد كما يدعي ريست أن أفلوطين الذي يحرص حتى في أكثر فقراته صوفية ليس بصوفي أحادي ومن ثم فلا بد أن يكون موحداً.

ومن جهة أخرى إذا كان المؤمن بوحدة الوجود يدعي أن الله مطابقاً أو متحداً مع العالم المادي وأن الواحد والمادة متطابقان، وأن هناك توفيقاً بين

---

(١) انظر، عبدالرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٤٩

(٢) R. C. Zaenhner, Op. Cit., PP. 159/60.

(٣) Rist, Op. Cit., P.214 & Arnou, Op. Cit., P.244.

الخير والشر؛ فمن الواضح إذن أن أفلوطين ليس من القائلين بمذهب وحدة الوجود[1].

ويلاحظ أن النزعة الصوفية عند أفلوطين ليست من النمط الأحادي الذي يظهر جلياً واضحاً في الفيدانتا الهندية والأدلة على ذلك هي .

أولاً : إن الواحد الأفلوطيني باعتباره مبدأ اسمى ، كامن Immanent ومتسام Transcedent ومن ثم لا يمكن أن يكون أفلوطين أحادياً صارماً أو جامداً كما ادعى زهنر من قبل، فالواحد المتسامي هو مصدر الأشياء جميعاً وليس متطابقاً معها أو مطابقاً لها .

ثانياً: إذا كان الواحد الأعلى كامناً فلا يمكن أن يكون خالقاً أو حتى علة بأي معنى معتاد؛ وهذا هو السبب الذي جعل أفلوطين يستخدم استعاراته المعروفة جيداً، الشمس وضوئها، والجذر، والنبع المائي الأرضي .

ولقد لاحظ بعض المفسرين أن كل نظام الأقانيم عند أفلوطين يبدو كإسقاط للتجربة الذاتية ، ومن ثم يتهم أفلوطين بإقامة الميتافيزيقا على أساس سيكولوجي[2] .

وإذا كانت قدرة النفس على الحركة والانتقال لا تكفي لضمان السيولة (المرونة) الجوهرية واستمرار الحقيقة الأفلوطينية، وقد كان أفلوطين أول من ميز بين النفس[3] والأنا وأول من اهتم اهتماماً كلياً بالفرد الواعي[4]، فمن الواضح أن هذا الأنا ليس مرتبطاً بالكيان الفيزيقي (الشخصي)، أنه كما عرف منذ وقت طويل «بؤرة الوعي أو الشعور»[5].

وإذا تعمقنا في دراسة مذهب الأنا كما جاء في التساعيات لوجدنا أنه يكشف

---

(١) Rist, Op. Cit., P. 216

(٢) E. O. Brien, The Essential Plotinus, PP. 30/31.

(٣) E. R. Dodds, «Les Sources de Plotin, Geneva, 1960, P. 385 & Pagan & Christian, P 77.

(٤) E. Bréhier, Op. Cit., P.111.

(٥) Inge, Op. Cit., PP. 244/252.

عن مراحل متميزة للبؤر تجري داخل سلسلة من الحقائق صاعدة إلى الواحد المتسامي أو المتعالي، وأفلوطين صوفي موحد لأنه يفسر التجربة الصوفية مستخدماً المبدأ الميتافيزيقي المسيحي القائل بوجود فجوة أو هوة بين الخالق والمخلوق، كما أنه لا يركز على التطابق المطلق لله والنفس، ومن ثم تصبح الوحدة أو الرؤية الصوفية عنده تأملية أي وحدة تأمل أو تماثل أو محبة، اي شيء بعيد عن الامتصاص أو الاستغراق. ولكن إذا كان أفلوطين يعتبر صوفياً مُوحداً فإن بعض نصوصه التي يتحدث فيها عن التجربة الصوفية أو ما يسمى بالجذب أو الاتحاد تبدو كما لو كان صوفياً أحادياً، مثلاً عندما يسأل أفلوطين نفسه «كيف يتأتى إلى أن أهبط مرة أخرى بعد الرؤيا»؟ فإنه لا يجيب إجابة يرد بها فوراً أو في الحال الموحد أي «لقد ملأ الله روحي أو نفسي ولكني كنت ذاتي أو نفسي» (لم يحدث له تغيير) طوال هذه الفترة، ويقول: «كثيراً ما اتيقظ لذاتي تاركاً جسمي جانباً وحين أغيب عن كل ما عداي أرى في أعماق ذاتي جمالاً بلغ أقصى حدود البهاء وعندئذ أكون على يقين من أنني أنتمي إلى مجال أرفع وأسمى فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة واتحد بالموجود الإلهي، وحيث أصل إلى هذا الفعل أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية»[١].

ويذهب ريست إلى أن أفلوطين لا يمكن أن يكون احادياً في نزعته الصوفية لأنه يقول إن الواحد يتنازل عن أوان النفس مليئة بالله.

وحقيقة إن الإنسان يحب المطلق، ومن ثم فإنه يستسلم له وليس لذاته وهنا نلاحظ أن ريست إنما يرد على الدعوة العامة التي نجدها عند زهنر من أنه لا يوجد حب في التصوف الأفلوطيني، وإن عبارات الذاتية المتطرفة التي ينطق بها الصوفي الأحادي غير موجودة عند أفلوطين بالمرة وذلك لأنها عبارات غير دقيقة من جهة، وغير مصقولة من جهة أخرى[٢].

إن مثل هذه العبارة قابلة للخطأ أو لسوء الفهم وتؤخذ على أن هذا الإنسان العادي أو هذه الشظية المسكينة من الكون هو الواحد؛ ولكن هذا جنون العظمة

---

(١) Enn., IV, 8, 1.

(٢) Rist, Op. Cit., P224.

وليس دعاوي الصوفية[١]

والآن بعد أن عرضنا لحقيقة التصوف عند أفلوطين يمكننا أن نتساءل عن أصل النزعة الصوفية عنده، فهل تأثر بأفلاطون في الفكر اليوناني أم أنه تأثر بالتصوف الهندي في الفكر الشرقي القديم؟

١ ـ التأثر بالفكر الشرقي القديم:

لما كان التصوف عامة لا يمكن دراسته إلا في ضوء التصوف الهندي وذلك لأن جميع المشكلات التي تعرض للعقل البشري من حيث المعرفة الحقة، والاتصال بالمبدأ الأول قد عرضت للعقل الهندي منذ أقدم العصور وكان موضوع تأمل عميق عند كثير من حكمائه، لذا فإن بعض المؤرخين[٢] يرى أن تفسير أفلوطين للتجربة التصوف التي قوامها الجذب أو الاتصال أو الاتحاد هو تفسير أقرب في طبيعته إلى بعض المتصوفة الهنود، أو كما يقول يوسف كرم[٣] لا يختلف في شيء عن غيبوبة فقراء الهند أكثر منه لوجهة النظر المسيحية الأرثوذكسية.

بينما يذكر أرمسترونج[٤] Armstrong أنه ليس هناك أي إشارة أو دليل صادق يوحي بتأثر أفلوطين بالحكمة الهندية ذلك أنه لم يكتسب أية معرفة من الهنود في هذه الفترة بالذات كما أن معارفه الفلسفية كلها إغريقية بحتة ولم تكن له أية صلة بفلاسفة الشرق على الإطلاق.

ولقد أشار إميل بريه E. Brehier إلى أهمية هذا التأثير الهندي على فلسفة أفلوطين وأن هذا التأثير قائم على أساس مشابهة فلسفة أفلوطين للأفكار أو العناصر الرئيسية عند الهنود رغم أنه ليس هناك أي دليل أو برهان يشهد بهذا الاتصال المباشر بين الفكرين.

ويمكن القول بأن أفلوطين قد أخذ بعض العناصر الهندية في فلسفة

---

(١) Rist. Op Cit., P.224.

(٢) E. R. Dodds, Pagan & Christian in an age of Anxiety, (Cambridge 1965), P.88.

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٩١

(٤) A.H. Armstrong, Op. Cit., P.13

افلاطون حيث إن الأخير هو أفلاطون استمد بعضها من الفيثاغوريين[١]

وعلى أي حال فإننا لا نستطيع أن نغفل المؤثرات الشرقية في فلسفة أفلوطين وخاصة أثر التصوف الهندي.

إنه إذا كان أفلوطين لم يلتق بفلاسفة الشرق وذلك أثناء انضمامه إلى الحملة العسكرية التي نظمها الامبراطور جورديان ضد الفرس، فيكفي أنه كما يقول عنه تلميذه وخليفته فورفوريوس أنه كان يميل بشغف زائد إلى الفلسفة البربرية أي غير اليونانية وأنه أخذ عنها الشيء الكثير، فوحدة الأنا مع الكائن الكلي موجودة في الأوبانيشاد الهندية وكيف أن هذه الوحدة لا تتم عن طريق المعرفة بل بالتمرين والتأمل[٢].

٢ - التأثر بالفكر اليوناني القديم:

إذا كان أفلاطون قد تحدث عن خلاص النفس من محبسها الأرضي وانطلاقها إلى عالمها العلوي[٣] الذي كانت تعيش فيه من قبل، فإن الغرض الذي يرمي إليه من هذا الزهد هو التشبه بالله بقدر الإمكان[٤].

وغاية هذه الفكرة الأفلاطونية هو السعي نحو الكمال عن طريق المعرفة حتى يتسنى للإنسان الوصول إلى الخير الإلهي أو الخير بالذات، لا إلى الاتحاد التام مع الله؛ ففي مذهب أفلاطون ثنائية تظل قائمة وتجعل من الصعوبة بمكان أن ننسب إليه صوفية كاملة. فأفلاطون ينزع إلى المعرفة وتنمية قوى النفس وبخاصة العقلية منها؛ أما أفلوطين فلم يتأثر بنزعة الزهد عند أفلاطون، إذ أنه ينزع إلى نوع من الوحدة الصوفية مع الأول، وأن ذلك يقتضي إزالة التعارض بين المراتب المختلفة للموجودات[٥].

---

(١) John Herman, R.JR., Journal of the History of Ideas, Vol. XXX (P.S) January. March, No.I. 1969.

(٢) انظر، حنا الفاخوري وخليل الجر، مرجع سابق، ص ص ١٢٠/١٢١.

(٣) Phédon, 64 a, 67B.

(٤) Théatetus, 176 B.

(٥) د. زكريا، مرجع سابق، ص ص ٤٧/٤٨.

وإذا كان أفلوطين لم يتأثر بنزعة الزهد عند أفلاطون، فإنه تأثر بنظرية الجدل عنده واستخدمه في بيان مراحل سير النفس إلى الواحد المطلق وذلك للاتحاد به.

ثانياً ـ الأخلاق:

ترتبط النزعة الصوفية التي تحدثنا عنها ارتباطاً كبيراً بالنزعة الأخلاقية عند أفلوطين، إذ الأخلاق عنده تقوم على أساس التصوف الذي يدعو للتأمل أكثر مما يدعو للبحوث العقلية المجردة، فالتصوف عنده هو أخلاق موسعة.

١ ـ نظرة أفلوطين إلى السعادة:

لما كانت الأخلاق عند أفلوطين تقوم على أساس التصوف، ولما كانت السعادة التي تنشدها الأخلاق المسيحية هي سعادة أخروية، فقد تحولت هذه السعادة إلى حنين صوفي عند أفلوطين للعودة إلى الواحد أو الصعود إلى السماء.

ويرى أفلوطين أنه لما كان الواحد مصدراً للفضيلة فإنه لا يجوز وصفه بها على أنها صفة قائمة بذاتها، حتى لفظ الخير لا يطلق على الواحد(١).

أي أنه لا يجوز لنا تسميته بالخير، لأن الخير يمكن أن يفهم بالمعنى الذي يتمتع به بعض أجزاء العالم، أما إذا قصدنا أنه العالم الذي يسبق عوالم الأشياء فعندئذ يجوز(٢).

وإذا كانت الموجودات طبقاً للمذهب الأفلوطيني تنقسم إلى موجودات أخلاقية وأخرى غير أخلاقية فإن منها أيضاً ما هو فوق مستوى الأخلاق ومنها ما دون مستوى الأخلاق؛ أما ما فوق مستوى الأخلاق فهو العالم المعقول الذي ينتهي إلى الواحد أو الله؛ وأما تحت مستوى الأخلاق فهو المادة التي تعتبر في نظر أفلوطين مصدراً للشر أو هي الشر بعينه، وقد يسميها الشر المطلق ولا سبيل إلى تحويلها إلى الخير.

---

(١) Enn. I 2 1

(٢) P V Pistorius Plotinus & Neo-Platonism, P.137

ويرى أفلوطين كما هو الحال عند أفلاطون وارسطو والرواقية أن الحياة الجيدة هي الفضيلة، وأن الفضيلة هي حالة من حالات النفس[١]، وبدون مثل هذه الحالة يذهب كل الأمال في التقدم أو في الصعود إلى الله تصبح مجرد هباء ويرى أيضاً أنه بدون الفضيلة يكون الله مجرد اسم وأن هؤلاء الذين يستخدمون هذا الاسم بدون فضيلة إن هم إلا مضللين إن لم يكونوا منافقين[٢].

ويذكر أفلوطين بأن النفس التي لا تتحرر من الشهوات والملذات والانفعالات لا توصف بأنها إلهية وإنما هي نفس شيطانية أي نفس وقد تلبسها شيطان[٣].

٢ - أنواع الفضائل عند أفلوطين:

يعتبر أفلوطين أقل تنسيقاً من سابقية في طريقة تناول الفضائل بصورة منتظمة، ويأتي في مقدمة الفضائل الأخلاقية عنده ما يسمى بالفضائل المدنية أو الحضرية أو السياسية(*) πολιΤιΚαι'αρεΤαι والتي لا يصل إليها الإنسان إلا بتحرير النفس من رغبات الجسد الدنيئة وكذلك الإحساسات أو الانفعالات[٤]، وأعلى الفضائل يسمى بالفطنة أو الحكمة[٥] Øρονηбιs وهي الفضائل التطهيرية التي تعد النفس لتصعد إلى العالم المثالي المعقول أي أنها توجد في النفس عندما تتطهر[٦] والتطهير هو وسيلة أو طريقة لتحرير الروح أو النفس من العواطف ورغبات الجسد على قدر الإمكان.

ويذكر أفلوطين أن الغرض العملي للتطهير هو فصل الروح عن الجسد

---

(١) Enn., I, 2, 4.

(٢) Enn., II, 9, 15.

(٣) Enn., I, 2, 6.

(*) أشار أفلاطون إلى هذه الفضائل في كتابه «الجمهورية» راجع.
Republic, 427C - 434D.

(٤) Enn., I, 2, 1.

(٥) Enn., I, 3, 4.

(٦) Enn., I, 2, 7, 9.

ورغباته وتحويلها إلى واحد[1]. ولعل أفلاطون قد أشار في فيدون[2] إلى ضرورة تطهير الروح من الجسد، وذكر في «ثياتيتوس»[3] فكرة الهروب من شر هذا المكان والتحول إلى شبه إله.

ويرى أفلوطين أن الفضيلة تقع خارج نطاق الأفعال والحوادث المادية[4] وطالما أن الإنسان يعيش الحياة الخيرة، حياة العقل وحياة الفضيلة، فأعماله الخلقية سوف تمليها عليه فضيلته من خلال العقل[5].

فأخلاقيات أفلوطين مثل أخلاقيات أفلاطون وأرسطو هدفها تأمين الحياة الحسنة أو السعادة وهذه الحياة الحسنة تؤمن من خلالها نوع معين من الحياة يهدف إلى حرية وعقلانية بحتة.

فإذا كان الإنسان فاضلاً فلديه كل متطلبات السعادة واكتساب ما هو خير[6]، وهذه المتطلبات تكمن في القدرة على تأدية أنواع معينة من الأفعال التي تنبع من خلال نزعات وحالات العقل.

وإذا كانت السعادة هي الخير، فنحن على هذا الأساس لدينا واجبات والتزامات نحو أنفسنا وكذلك تجاه الناس الأخرين وذلك لأن العالم كله متداخل ومترابط ومن المستحيل أن نهتم بمصدر السعادة وهو الله دون الاهتمام بالأشياء الأخرى وبخاصة النفوس أو الأرواح التي هي من صنع الله[7].

ويذكر فورفوريوس أن أفلوطين قد وجه الكثير من اهتماماته للعناية بممتلكات الأطفال الذين مات آباؤهم وكان هو مسؤولاً عنهم، كما كان رجلاً طيباً الأمر الذي جعله كالباحث الاجتماعي الحديث على علم ودراية تامة بأن

---

(١) Rist, Integration & The Undescended Soul in Plotinus, «American Journal of Philology 1976» Vol. 88, PP.415/27.

(٢) انظر، الأصول الأفلاطونية (فيدون) مرجع سابق، ص ص ٣٧/٣٩.

(٣) Theaetetus, 176 AB.

(٤) Enn., VI, 8, 5.

(٥) Enn., VI, 8, 6.

(٦) Enn., I. 4, 4.

(٧) Enn., II. 9, 16

التدخل العاطفي الكبير في كوارث أولئك المحتاجين سوف يثبط من همته على مثل هذا العمل[١].

ويرى بعض الباحثين أنه لا يمكن وصف مذهب أفلوطين الأخلاقي في هذا الصدد بأنه مذهب زهد، لأن أفلوطين هنا لم يمنع من التماس اللذة أو تجنب الألم، ولكنه يضعهما تحت مراقبة النفس الشديدة[٢].

ولقد جعل أفلوطين السعادة العظمى والخير الأسمى في الاتصال أو الاتحاد بالله، وليس ذلك في مقدور كل الناس.

يقول أفلوطين: «إن العلاقة بالمبدأ الأعلى ليست واحدة في نفوسنا، فبعضنا قابل للاتحاد، بينما الآخر يجاهد، وربما وصل، كما أن هناك من هو أقل استعداداً[٣] إنها مسألة تتعلق بدرجات النفس وقدراتها وقد تسود الدرجة الأولى في شخص، والثانية أو الثالثة في شخص آخر، وعلى الرغم من ذلك فكل يحتوي على هذه القوى»[٤].

صفوة القول: إن هذه الأخلاق هي سير دائم نحو الكمال وارتفاع مستمر إلى الله ولهذا يرى أفلوطين أن التأمل هو الفضيلة التي لها القيمة الحقة، وأن الفاضل هو الذي يقهر اللذات ويطهر النفس من الشهوات والرغبات الدنيئة للجسد.

فحياة العقل هي قوام السعادة، والإنسان السعيد هو الذي يحيا حياة العقل والذي أصبح كله هذه الحياة ذاتها والذي يجد فيها جوهر وجوده الحقيقي[٥].

ويرى أفلوطين أن أمهات الفضائل المعروفة كالحكمة والشجاعة والعفة والاعتدال ليس لها من قيمة إلا تطهير الروح بإبعادها عن الشر، وهذه الفضائل كما تطهر الروح فإنها تذكي العقل وتساعده على الاستغراق في التأمل والتفكير

---

(١) Proph. V. Plot., Ch. g.
(٢) Pistorius, Op. Cit., P.145.
(٣) Enn., VI, 9, 9 & VI, 9, 10.
(٤) Pistorius, Op. Cit., PP. 157/58.
(٥) Enn., I, 4, 14.

حتى يصبح المرء أهلاً لأن تهب عليه نسمة من رحمة الله فيصل إلى الانجذاب الذي يجعل من المحب والمحبوب كما يقولون شيئاً واحداً بانصراف المحب عن ذاته حتى لا يشاهده إلا الله وحده.

وهذا الانجذاب هو الخير الأعلى والسعادة القصوى التي لا تدوم إلا لحظات لكنها تملأ النفس غبطة وسعادة لا يدرك كنهها ومدى لذتها إلا من سعد بهذا الاتصال الذي لم يتذوقه أفلوطين كما ذكرنا - سوى أربع مرات كما أشار إلى ذلك تلميذه فورفوريوس.

تعقيب:

هذا هو أفلوطين «شيخ الاسكندرانيين» شخصية تعبق بالروحانية وتتضرع بالمثل والقيم العظيمة، وإننا لنحس في فلسفته بصبغة روحانية تماماً كالتي نلتقي بها في المسيحية المعاصرة، نحس بابتعاد العقول الغضة عن مطالب الحياة الدنيوية واتجاهها نحو الدين وفرارها من الدولة إلى الله[1].

أثرت فلسفته في الفكر الفلسفي برمته، إذ اصطنع الفلاسفة المسلمون كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، كثيراً من نظرياته إلى جانب نظريات أرسطو، وبالمثل أخذ الغربيون كثيراً من نظرياته وآرائه وبخاصة القديس أوغسطين وديونيسيوس الأريوباغي وسكوت أوريجينا وغيرهم[2].

كما امتد تأثيره إلى الفكر الغربي الحديث والمعاصر أيضاً وذلك بعد أن ترجمت رسائله كلها إلى اللاتينية في عصر النهضة، فشاعت آراؤه ويمكن أن نتلمسها عند كثير من الفلاسفة الغربيين محدثين ومعاصرين عند ديكارت وليبنتز واسبينوزا وهوايتهد وكارل ياسبرز وشلنج وغيرهم[3].

---

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الثالث، ترجمة محمد بدران، ص ٣٠٤.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٩٧

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٩٧.

ثانيا - فورفوريوس:

١ - حياته وشخصيته:

يعتبر فورفوريوس من أتباع المذهب الأفلاطوني الجديد، ولقد كتب بونابيوس بحثاً عن سيرة فورفوريوس وذلك بعد وفاته بمائة عام تقريباً[١]، وبذلك يرجع يونابيوس الفضل الأكبر في معرفته بالأفلاطونية الجديدة إلى فورفوريوس رغم أن المذهب ينسب إلى أفلوطين[٢].

ينتمي فورفوريوس إلى أسرة وثنية ويدعى ملخوس[*] Malchus أو مالكوس. ولد بمدينة صور حوالي ٢٣٣م، وزار سوريا وفلسطين والاسكندرية، وكان في مطلع حياته مسيحياً ولكنه لم يستطع أن يلتزم بالعقيدة المسيحية وذلك بسبب اضطهاد الامبراطور ديكيوس عام ٢٥٠م[٣].

ولقد أمضى شبابه في صور التي اشتهرت بالتجارة والصناعة وكانت ملتقى الشرق والغرب، فاجتمعت فيها الآراء والمذاهب وكثرت اللهجات ومن ثم كان فورفوريوس ملماً بالعبرانية واليونانية والهيروغليفية إلى جانب معرفته باللغة السريانية وهي لغة أهل البلاد، كما اطلع على أسرار الكلدانيين والفرس وقدماء المصريين[٤]. ويقال إنه اتصل «بأوريجين» العالم المسيحي الشهير وذلك في صباه وكان لهذا الاتصال ثمرات منها أنه مكنه من معرفة الإنجيل الذي كان يفسره أوريجين مستعيناً في ذلك بالفلسفة اليونانية؛ ومن جهة أخرى يسرت له هذه الصلة بأوريجين أن يطلع على مكتبة واسعة حوت مؤلفات كبار قدماء الفلاسفة يونان ومحدثين[٥].

درس فورفوريوس الفلسفة في اثينا على أيدي كبار الفلاسفة والعلماء نذكر

---

(١) اميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٣١٢.

(٢) T. Whittaker, Op. Cit., P.107.

(*) معناها بالسريانية الملك أو الأمير ثم حرفت إلى فورفوريوس.

(٣) انظر، F L. Cros,, The Oxford Dictionary of the Christian Church, Oxford University (Press 1941), P.1091.

(٤) ايساغوجي، لفورفوريوس الصوري، بقلم أحمد فؤاد الأهواني، ص ١١.

(٥) نفس المرجع بتصرف، ص ١١.

منهم ديمتريوس وأبولونيوس ولونجنيوس الذي درس عليه أسرار اللغة الإغريقية وما فيها من نحو وصرف وبلاغة بالإضافة إلى أعمق الأفكار الفلسفية[١].

ولا شك أن فورفوريوس قد اكتسب من إقامته في أثينا معرفة واسعة وذوقاً مرهفاً وفي أثناء هذه الفترة التي قضاها بأثينا ألّف كتاب المسائل الهومرية ورسالة (في أسماء من لم يذكرهم الشعراء) وكتاب (أخبار الفلاسفة)[٢].

اتجه فورفوريوس بعد ذلك إلى روما وهو في الثلاثين من عمره ـ وكانت روما باعتبارها قلب العالم المتحضر ـ تجمع بين الحركة الصاخبة والجمال الساحر الذي يظهر جلياً واضحاً في تماثيلها وأبنيتها، والمتعة التي يبغيها طلاب اللذة وأهل الدنيا، وبين الهدوء الذي ينشده الزهاد المنصرفون عن لذات البدن إلى متعة الروح يلتمسونها في العزلة والتأمل.

ولكي يكون فورفوريوس متابعاً لطلبه في العلم انضم إلى هذه الجماعة وأصبح مقرباً إلى أستاذه أفلوطين الذي اتخذه من جملة خاصته واعتبره من أوفى تلامذته وعهد إليه بتصحيح كتبه[٣].

ويذكر يونابيوس أن فورفوريوس ذاع صيته وانتشر في روما وذلك من خلال عرضه لمذهب أفلوطين ـ وكان من بين تلامذة فورفوريوس الذين استمعوا له في روما يامبليخوس أحد أتباع المذهب الأفلاطوني الجديد في سوريا[٤].

ولما كان أفلوطين لديه معرفة فائقة عن الأرواح كما كانت له بصيرة نافذة أو ثاقبة في الطبائع البشرية، ولما كان له تأثير ساحر وعطف عظيم[٥]، لذا فقد عبده مريدوه وتلامذته وتابعوه لأنه كان يساعدهم روحياً وعقلياً ويقال إنه استطاع أن ينقذ فورفوريوس من الانتحار بنصيحة عاقلة[٦].

يقول فورفوريوس «وذات يوم شعر أفلوطين برغبتي في الانتحار فاتجه إليّ

---

(١) Vacherot, Histoire Critique de L'école d'Alex., P.35.

(٢) انظر اساغوجي، مرجع سابق، ص ١٤.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ١٤.

(٤) Whittaker, Op. Cit., P.107.

(٥) Karl Jaspers, Op. Cit., P39.

(٦) A.H. ArmstrongOp. Cit., P.178.

وحدثني أن هذه الرغبة لا أساس لها من الصواب على الإطلاق، وإنما جاءت من مرض الماليخوليا، ثم نصحني بالرحلة، فتوجهت إلى صقلية وتخلصت بذلك من الرغبة في الانتحار ومفارقة الحياة»[١].

يتضح إذن مما سبق أن فورفوريوس اقدم على الانتحار لكن أستاذه الوفي قد أخذ بيده ونزع هذا الانتحار من نفسه وأعاد إليه شجاعته ووضعه تحت حمايته ومنحه عطفه ونصحه واخلاصه والأكثر من ذلك اتخذه سكرتيراً له مدى ستة أعوام[٢].

ولقد تزوج فورفوريوس أرملة إحدى أصدقائه وتدعى مارسيلا Marcella رغبة منه في تربية أطفالها السبعة من الرجل الأول، كما يذكر يونابيوس، وأيضاً من خلال خطاب كان قد بعثه لها ولا يزال موجوداً[٣].

وأكبر الظن أن مارسيلا كانت من تلامذة أفلوطين وأتباعه في المدرسة ومن ثم فقد عرفها فورفوريوس بحكم الزمالة الفلسفية وأراد بزواجها أن يدفعها إلى طريق الفلسفة وأن يدفع أولادها إلى نفس الطريق.

ولم يلبث فورفوريوس مع زوجته تلك إلا عشرة أشهر ثم هجرها ورحل إلى مكان بعيد يلتمس فيه راحة النفس، وحزنت لفراقه واشتد حزنها لغيابه فأرسلت تتوسل إليه أماً وزوجاً واستاذاً ورب أسرة أن يعود إليها[٤]، ولقد تعرضت مارسيلا لأنواع مختلفة من الاضطهادات على أيدي جيرانها الذين كانوا يعتنقون المسيحية وكانوا يحاولون إبعادها عن دراسة الفلسفة[٥].

ولقد ذكر فورفوريوس أن الهدف الرئيسي للفلسفة هو تحقيق الخلاص للنفس وأن الحياة تجربة طويلة تكتب فيها النجاة لمن يتحمل مشقتها ووعورتها.

كما يذكر أن أصل الشرور ومصدرها ليس بسبب الجسم وإنما بسبب رغبات

---

(١) V. Plot. 14.

(٢) محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، الجزء الثاني، ص ٣٢٣

(٣) Whittaker, Op. Cit., P.108.

(٤) ايساغوجي، مرجع سابق، ص ٢٢

(٥) Jules Simon, Histoire de L'école d'Alexandrie: Tome II, PP.98/99

النفس وطلبها للذات وانغماسها في الشهوات

هذا وقد امتدح فورفوريوس الصدق والإيمان والحب والأمل باعتبارها فضائل لاهوتية تتعلق بالذات الإلهية[١].

ومن ثم فقد ذهب إلى أنه من الخير للإنسان أن يموت وهو يقول الحق من أن يحرفه في سبيل الغلبة، كما يذهب إلى أن التقوى ليست في أن يتمتم المرء بالدعاء أو أن يذبح الضحايا ويقدم القرابين الدموية، فالحكيم في نظره هو الذي يعظم الله بالقلب لا باللفظ، أما الجاهل، فإنه يدنس الألوهية حتى إذا قام بالعبادات وأدى المراسيم[٢].

أما عن تاريخ وفاة فورفوريوس - فكانت مثار خلاف كبير بين المؤرخين على اختلاف مشاربهم، ولكن تكاد تجمع الآراء ومن بينها رأي يونابيوس أنه توفى في روما حوالى ٣٠٥م[٣].

ومهما كنا نجهل تاريخ وفاته إلى هذا الحد فإن أثره قد ظل خالداً، ونسبه لا زال قائماً بما سجله من كتب حفظت لنا تراث القرن الثالث الديني والفلسفي، ذلك العصر الذي شهد صراعاً محتدماً بين الدين والفلسفة على نحو ما سنبين في موضع آخر من البحث.

٢ - مدى معرفة المسلمين بفورفوريوس:

لقد عرف العرب فورفوريوس وترجموا له. فيذكر ابن النديم «إنه بعد الاسكندر وقبل أمونيوس من أهل مدينة صور، وكان بعد جالينوس، وفسر كتب أرسطاطاليس، وله من الكتب بعد ذلك: كتاب ايساغوجي في المدخل إلى الكتب المنطقية، كتاب المدخل إلى القياسات الحملية نقل أبي عثمان الدمشقي، كتاب العقل والمعقول بنقل قديم، كتابان إلى أنابو، كتاب الرد على سحسوس في العقل والمعقول، سبع مقالات سرياني، كتاب الاسطقسات مقالة

---

(١) Ad Marcellam. 24

(٢) ايساغوجي مرجع سابق. ص ص ٢٢/٢٣

(٣) Whittaker Op Cit P 107

سرياني، كتاب أخبار الفلاسفة»[١].

ويذكر القفطي نفس ما ذكره ابن النديم عنه من أنه «من أهل مدينة صور من ساحل الشام وقيل كان اسمه أمونيوس وغيره وكان بعد زمن جالينوس وله المساهمة في علم الفلسفة والتقدم في معرفة كلام أرسطوطاليس»[٢]. ويذكر الشهرستاني عنه «أنه الشارح لكلام أرسطو، ويدعى أن الذي يحكي عن (أفلاطون) من القول بحدوث العالم غير صحيح»[٣]. «ورغم أن من الأصول الثلاثة التي هي الهيولي والصورة والعدم، إن كل جسم إما ساكن وإما متحرك، وههنا شيء يكون ما يتكون ويحرك الأجسام، وكل ما كان واحداً بسيطاً ففعله واحد بسيط، وكل ما كان كثيراً مركباً فأفعاله كثيرة مركبة، وكل موجود ففعله مثل طبيعته، ففعل الله بذاته واحد بسيط، وباقي أفعاله يفعلها بمتوسط مركب»[٤]؛ «وقال إن الطبيعة تفعل بغير فكر ولا عقل ولا إرادة، ولكنها ليست تفعل بالبخت والاتفاق، بل لا تفعل إلا ما له نظم وترتيب وحكمة»[٥].

هكذا توفر العرب على دراسة تراث الفلاسفة الأقدمين، ولا شك أن هذه الدراسة ذات أهمية كبيرة وقيمة عظيمة من وجهة النظر الإسلامية وذلك لأنها تلقي الضوء بل وتكشف النقاب عن قضايا أساسية وجوهرية لدى هؤلاء الفلاسفة فهي تبين نسب الفيلسوف وأهم مصنفاته وعدد الكتب التي نقلت منها إلى العربية كما تبين أنها كانت عن طريق السريانية لا اليونانية[٦].

٣ ـ منهجه وأهم أعماله:

اتسمت طبيعة العصر الذي جاء فيه فورفوريوس بأنه كان عصر انتقاء واختيار ومن ثم جمع فورفوريوس في كتبه بين تعاليم أفلاطون وأرسطو متأثراً في ذلك

(١) ابن النديم، الفهرست، المطبعة الرحمانية، ص ص ٣٥٤/٣٥٥.
(٢) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبي، ص ص ١٦٩ ـ ١٧٠
(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، تخريج فتح الله بدران، ص ١٦٤.
(٤) نفس المصدر، ص ١٦٥
(٥) نفس المصدر، ص ١٦٦
(٦) انظر، ايساغوجي، مرجع سابق، ص ٩

بالفيلسوف الرواقي بوسيدونيوس ولقد تأدى به ذلك إلى محاولة وضع رأي أرسطو في قوى النفس موضع رأي أفلاطون في أقسامها؛ كما اتسم هذا العصر من ناحية أخرى بمزية العناية والاهتمام بالنصوص القديمة ومحاولة تأويلها، لذا عكف فورفوريوس على شرح كتاب المقولات لأرسطو، ولكنه لما رأى أن هذا الكتاب لا يمكن الاستفادة منه، فإنه سارع بوضع كتاب (ايساغوجي) لكي يوضح الأوليات المنطقية التي غابت عن ذهب أرسطو ولم يحل غوامضها في (المقولات)[1].

أما من ناحية أهم أعمال فورفوريوس، فكان أقل ابتداعاً من أستاذه أفلوطين، لكنه مع ذلك كان واسع الثقافة، غزير الاطلاع، وكتب عدداً ضخماً لا بأس به من المؤلفات وكان في كتاباته فيلسوفاً وناقداً ونحوياً ومؤرخاً ورياضياً. ويمكننا أن نذكر مجمل مؤلفاته[2] على النحو التالي:

أولاً ـ في الفلسفة:

من أهم مؤلفاته الفلسفية:

١ ـ فلسفة الكهانة أو شرح على فلسفة التنبؤات، وفيه يتجه اتجاهاً دينياً تنسكياً أكثر من اتجاهه إلى الفلسفة.

٢ ـ صور الآلهة وفيه شرح على تماثيل الآلهة.

٣ ـ في الابتعاد عن أكل لحم الحيوان، ويعتبر بمثابة تفصيل للحياة التنسكية ولآراء كثير من الفلاسفة الروحانيين.

٤ ـ شرح المقولات وقد ترجمه إلى اللاتينية بويثى في القرن السادس.

٥ ـ مقدمة في المعقولات وهو ملخص وجيز في الفكر الأساسية للأفلاطونية الجديدة.

٦ ـ ايساغوجي: وهو بمثابة مقدمة لمقولات أرسطو، وله مقام كبير عند

---

(١) محمد غلاب، مرجع سابق، ص ٣٢٧.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ص ٣٢٣/٣٢٥. (بتصرف).

وأيضاً، E. Zeller, Outlines of the History of Greek Philos., P.301.

العرب إذ يعتبر من أهم الدعائم الأساسية التي تأسست عليها الحركة المنطقية عند العرب وقد شملت سيادته كل البيئات المثقفة طوال القرون الوسطى شمولاً تاماً، عند الشرقيين والبيزنطيين والغربيين.

٧ ـ شرح قوى النفس، وهي رسالة هامة ذكر فيها نواحي النفس ووظائفها.

٨ ـ رسالة إلى مارسيلا، وهي بمثابة كتاب أخلاقي وجهه فورفوريوس إلى زوجته بعد افتراقهما.

٩ ـ رسالة في الرد على انيبون، وهي رسالة بعثها فورفوريوس إلى الكاهن المصري انيبون ولقد رحب المسيحيون بها لأنها تحمل الطعن في العقائد الوثنية.

ثانياً ـ في النقد:

ألّف فورفوريوس كتاباً ضخماً يحوي خمسة عشر رسالة، بعنوان «ضد المسيحيين» وهو هجوم عنيف على الديانة المسيحية مشتملاً على نقد علمي عميق لنصوص الإنجيل وللشروح المعترف بها من الكنيسة لا سيما شروح «أوريجين»، ولما كان هذا الكتاب يمثل خطراً على المسيحيين وأنه يجب دفعه، لذا اتجه كثير منهم للرد عليه ومنهم ايسبيوس، ورأى الامبراطور فالنتين الثالث عام ٤٤٨ ضرورة إحراق هذا الكتاب فالتهمته النيران(١).

ثالثاً ـ في التاريخ:

وله فيه كتابان هما:

١ ـ «تاريخ الفلسفة» وهو مكوّن من أربعة أجزاء ينتهي عند أفلاطون. ركّز في المجلد الأول على حياة فيثاغورس لدرجة لفتت أنظار الباحثين قدماء ومحدثين، ويعد من أهم مؤلفاته على الإطلاق.

٢ ـ «حياة أفلوطين» وقد كتبه في شيخوخته، بعد عام ٣٠٠م ولقد كتب

---

(١) F. L. Cross, Op. Cit., P.1091.

فورفوريوس بالإضافة إلى ذلك مقالات عديدة مختلفة، في الفلك والرياضيات واللغة وبخاصة النحو والخطابة.

ولقد اتجهت معظم أعماله الفلسفية إلى رسم رحلة أو مسيرة النفس من ارتباطها بالعالم المحسوس واتجاهها إلى حياة التأمل الروحي والديني في العالم المعقول[١].

٤ ـ موقف فورفوريوس من المسيحية وعدائه لها:

كتب فورفوريوس أثناء إقامته بصقلية خمسة عشر رسالة تعبر عن مناظراته التي أجراها مع المسيحيين، وذلك في الفترة الدقيقة من حياة الامبراطورية، وكان هذا الجدل ذا طابع ديني بحت[٢]، ذلك أن أفلوطين قد ترك مهمة الدفاع عن الوثنية ضد المسيحية لتلميذه فورفوريوس الذي لا يعبأ كثيراً بالمسائل السياسية، ولا يمس الأخلاقيات المسيحية في شيء، وإنما يعترض على عقيدة خلق العالم في الزمن لأنها قد ميزت أو فرقت بين العالم والله وفرضت الأقانيم المتجسدة، كما أنه اعتبر أن فكرة بعث الأجساد فكرة غريبة ومستحيلة. ومن هنا يقول هارناك: «كان فورفوريوس يتفق مع الفلسفة المسيحية للدين، وكان واعياً تماماً لهذه الوحدة»[٣]. هذا، ولقد كان فورفوريوس متحفظاً في ملاحظاته عن المسيح الذي أعجب به كمعلم لكنه اعتبر أن الضعف الواضح في حياته دليلاً أو برهاناً على أنه ليس مقدساً كما أنه يلوم النصارى الذين يغالون في أمره، ووضح ببساطة أن عبادة المسيح لا تتفق مع عبادة أسكليبيوس[*] إله الطب عند

---

(١) F.L. Cross, Op. Cit., P.1091

(٢) Inge; Op. Cit., P.64.

(٣) Harnack; The Expanasion of Christianity, Vol.2, P.138.

(*) هو أسقليبوس الحكيم وربما قيل أسكلابيوس وربما قيل اسقليباذس، وهو أحد الملوك الأربعة الذين صحبوا هرمس وأخذوا عنه الحكمة. وذكر ابن جلجل ان اسقليبوس هذا تلميذ لهرمس المصري وكان مسكنه أرض الشام، وذكر عنه بقراط ان هذا الاسم أعني اسقليباذس في لسان اليونانيين مشتق من البهاء النور والطب صناعة أسقليبوس. وذكر يحيي النحوي عنه، أنه أول من أظهر الطب على ما تناهى إلينا في الكتب والأحاديث المشهورة من العلماء وهو الذي استخرج الطب بالتجربة.

انظر، القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبي، القاهرة، ص ٧ ـ ٩

الإغريق[١] كما وجه فورفوريوس انتقاداً لاذعاً إلى الحواريين أو الرسل ورواد الكنيسة حيث أدان افتقارهم إلى الوطنية وعدم قدرتهم على استرداد الاحياء الديني وذلك أثناء حكم الأباطرة ديكيوس وأوريليان[٢].

ومما هو جدير بالذكر أن فورفوريوس حين ألّف كتابه الضخم «ضد المسيحيين» لم يكن الدافع السياسي هو المحرك أو الباعث الوحيد في تأليفه له، بل هناك دافع آخر هو التنافس القائم بين الفلسفة والدين من قديم الزمان والذي ظهر في ثوب الأفلاطونية المحدثة على يد أفلوطين. ولما كان هذا الكتاب يمثل خطراً على المسيحيين، لذا فقد انبرى كثير من ائمتهم للرد عليهم، كما أمر الامبراطور فالنتين الثالث عام ٤٤٨ بضرورة إحراق هذا الكتاب، فالتهمته النيران وضاعت أصوله[٣].

٥ ـ مذهبه:

تتسم فلسفة فورفوريوس بالطابع العملي أكثر من اتصافها بالطابع النظري، كما أنها فلسفة تؤكد على الناحية الدينية بالمعنى الشعبي. ويمكننا صياغة مذهبه ومجمل آرائه فيما يلي:

أ ـ الجانب الديني التنسكي في فلسفته:

يمكن التعرف على الجانب الديني التنسكي في فلسفة فورفوريوس من خلال بعض مؤلفاته مثل: فلسفة الكهانة، ورسالة في الامتناع عن أكل اللحوم وصور الآلهة بالإضافة إلى كتابه عودة النفس إلى بارئها[٤]. وفيما يتعلق بكتابيه (فلسفة الكهانة) و(عبادة صورة الآلهة) فإنهما يتعلقان بالعقائد التي سادت في هذه البقعة من الشرق ونعني بها ساحل فينيقيا. والكتابان مصدر تاريخي سجل فيهما فورفوريوس الديانة الوثنية التي كان السوريان يعتنقوها وروى فيهما كثيراً

---

(١) E. Brehier, The Hellenistic & Roman Age, Translated by Wade Baskin First Phoenix Edit., 1965, PP. 202/3.

(٢) F.L. Cross, Op. Cit., P.1091

(٣) ايساغوجي، مرجع سابق، ص ٣٠

(٤) نفس المرجع السابق، ص ص ٢٥/٢٩

من الطقوس والعبادات الوثنية. ويقوم جوهر هذه الديانة على الاعتقاد بأن الآلهة يعلمون الغيب، فإذا استطاع أحد الاتصال بهم بوسائل مادية اطلعوه على المستقبل، ويشتمل الكتاب على باب كبير في التنجيم أي معرفة اثر الكواكب واقتراناتها في الأنفس وكيف تسخر الآلهة في الاطلاع على الغيب وتوجيه الأفعال نحو الخير أو الشر، هذا ويحدثنا فورفوريوس عن طقوس قدماء المصريين وفينيقيا وليديا وبابل ويبين كيف نستخدم آلهتهم.

وإذا كان فورفوريوس قد فرق بين عالمين في كتابه (فلسفة الكهانة)، وهما عالم الآلهة المشخصة الخاضعة للقضاء والآخر عالم الشياطين والجن، فإننا نجده في كتاب (صور الآلهة) يعرض مناظر الطبيعة وما فيها من حياة صاخبة، وقوى فاعلة ومظاهر مختلفة متعددة؛ يعرض لنا نور السماء وأشعة الشمس المانحة للحياة وخصوبة الأرض وما يقابل ذلك من صور ومعبودات تزخر بها هياكل المعابد في شتى البلاد. لكن يلاحظ أن فورفوريوس قدم احتجاجاً رسمياً على صور العبادة ضد الطقوس الدينية اليهودية، إذ يقول: «إن تماثيل ومعابد الآلهة قد صنعها البشر أساساً في كل العصور القديمة التزاماً بالعرف والتقاليد وان الهدف منها هو الاعتقاد بأنها وسيلة إلى تجسيد الآلهة توجه إليها الصلوات وتقدم إليها النذور، ويقول إنه عندما تقدم القرابين الدموية إلى الآلهة، فإنها لا تجلب لهم أي احترام فهم يعنون بذلك أن تكون مجرد شهادة على إرادة الخير والعرفان بالجميل للعابدين أو المؤلهين»[1]. نخلص من ذلك إلى أن فورفوريوس يدافع عن الوثنية ويبين أن عبادة الأصنام لا تنطوي على هذا الزيغ الذي يصفه به خصومها، ذلك أن الوثنيين لا يتخذون من الأصنام والرموز التي يمجدونها في هياكلهم آلهة على الحقيقة، وإنما هي تشبيهات تنقل الاعتقاد الديني إلى صور محسوسة[2].

أما فيما يتعلق بكتابه (الامتناع عن أكل لحم الحيوان) De Abstinentia. فإننا نلمس فيه جوانب أخلاقية وأخرى دينية، ذلك لأن هذا الكتاب كما سبقت

---

(١) Harnack, Expanasion of Christianity, Vol. I, P.376.

(٢) ايساغوجي، مرجع سابق، ص ٢٨

الإشارة يعد عرضاً معصلاً للحياة النسكية ولآراء كثير من الفلاسفة الروحانيين، والحقيقة أن السر في تأليف هذا الكتاب[1] يرجع إلى أن أحد تلاميذ أفلوطين وهو (كاستريكوس فيرموس) Castricius Firmus خرج بعد وفاة الأستاذ على تعاليم المدرسة من سيرة الزهد والابتعاد عن الدنيا، ورأس جماعة اشتغلوا بالسياسة وحاربوا المسيحية واضطهدوا أنصارها ولم يقنع بذلك، بل عدل عن الطعام النباتي وأقبل على أكل اللحوم إذ أنه لم يجد في الامتناع عنها حكمة معقولة ولا يتفق ذلك مع مطالب الحياة العملية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أفلوطين برغم نزعة الزهد التي كان عليها في أخلاقه، فإننا لا نعثر في تساعياته على أي إشارة من أن إدراك الحياة الفلسفية يتطلب تقشفاً بل والأكثر من ذلك امتناعاً عن أكل لحم الحيوانات، اللهم إلا في مواضع قليلة يطالب بتقليل الوسائل المادية حتى يمكن للنفس أن تنطلق صاعدة إلى الواحد للاتحاد به[2].

ويلاحظ أن حياة الزهد والتقشف قد مارسها كل الذين ساروا على نهج فيثاغورس كما أن الأفلاطونيين المحدثين قد واصلوا حركة الإصلاح الديني والخلقي مقتفين بذلك اثر ابولونيوس التياني الذي كان نباتياً صارماً كما كان يكره تقديم القرابين الدموية، ويرى أنه ليس لنا الحق في سفك الدم تحت أي ظرف من الظروف، كما كان يرى أن الصلاة والتأمل الروحي والديني هي أفضل الطرق للعبادة وأن التحرر من التملك أو الاقتناء والمطالب هو القيمة العليا في الحياة[3]، وبهذه الطريقة فقد عزف كثير من أنصار الأفلاطونية المحدثة عن أكل لحم الحيوانات، ومن هؤلاء فورفوريوس، غير أننا لا نجد تطبيقاً لهذه السياسة الخاصة بالامتناع عن أكل لحوم الحيوانات في المذاهب الفلسفية السابقة كالمشائية والرواقية والأبيقورية باستثناء الفيثاغورية، وحجة هذه المذاهب في ذلك هو أن مفهوم العدالة لا ينطبق إلا على الكائنات العاقلة، وأنه لو أمكن

---

(١) Whittaker, Op. Cit., P. 113.
وانظر، ايساغوجي، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٢) Enn., III, 6, 5.

(٣) Philostratus, A Pollonius of Tyana, Trans. By Phillimore, 1912, Book III, P.203.

تطبيقه على الكائنات غير العاقلة فإن ذلك يعني تحويل العدالة من شيء قابل للتطبيق إلى عكس ذلك[١].

ولو عدنا إلى السياسة الخاصة بالامتناع عن أكل لحم الحيوان، ولو افترضنا أن هناك اتفاقاً قد وقع بين الإنسان والحيوان على ألا يعتدي كل منهما على الآخر لانتشرت العدالة ولعم السلام وساد الأمن ربوع هذه الأرض، غير أن هذا شيئاً مستحيلاً ذلك لأن الحيوان ليس لديه القدرة على الكلام كي يوقع على قانون بهذا الشأن.

ويتكون مؤلفه في «الامتناع عن أكل لحم الحيوان» من أربعة أقسام رئيسية، يذكر فورفوريوس في الكتاب الأول «أنه لا يقصر الزهد عن أكل لحم الحيوان على طوائف معينة من الناس هي دائماً في حاجة إليه كالذين يقومون بأعمال تتطلب جهداً ومشقة كبيرين مثل الرياضيين والجنود ورجال السياسة الذين يحتاجون إلى تفكير دائب، ولكنه يقصر هذا الزهد على حياة الفلاسفة الحكماء». إن طبيعة الفلسفة الحقة هي عزوف الفيلسوف وابتعاده كلية عن فعل أشياء في الحياة العادية دون أن يجعل ذلك أمراً ضرورياً وإجبارياً أو قسرياً على كل الناس، فالإنسان لا يستطيع الجمع في آن واحد بين ما يتطلبه الحس والحواس، وبين ما يتطلبه العقل»[٢]. فالفيلسوف الحق هو الذي يعمل على تخليص نفسه من العلائق الأرضية أي علائق المادة بأن يمتنع عن أكل اللحوم حتى لا يثقل بدنه ويحرك شهواته ويقف عقبة في سبيل تحرير النفس وصلاحها. والأبيقوريون محقون تماماً في اعتبارهم أن حياة الجسد لا يمكن أن تقوم بمعزل عن العقل، بل وهم معترفون بالزهد عن أكل اللحوم كوسيلة لتقليل حاجات الحياة وجعلها حياة بسيطة.

أما في الكتاب الثاني فيستطرد فورفوريوس قائلاً: «إن تقديم الحيوانات كقربان للآلهة جاء بناءً على تعود الإنسان تقديم الأشياء التي كان يستخدمها كقربان الآلهة»[٣]، غير أن الذين ادعوا أن الآلهة كانت لا تقبل إلا القرابين الثمينة

---

(١) Whittaker, Op. Cit., P.113.

(٢) Porphyry, De Abstinentia, I, P.42

(٣) De Abst., II, P.11

يمكن الرد عليهم بأنه كلما كانت الهبة أو القربان بسيط كلما سر ذلك الألهة ويدحض فورفوريوس ذلك ويقول إن الدولة قد صرحت بأن تكون القرابين التي تقدم إلى الألهة هي أشياء غير حية، كما أن الحكماء ذكروا أن اثمن شيء يقدم للألهة لا يكون محسوساً دائماً وإنما معنوياً غير محسوس[1]. إن القرابين التي يجب تقديمها للألهة يجب أن تكون مجرد تأملات إيمانية دون أن يكون ذلك مصحوباً حتى بالكلام. إن الذين يهتمون بالتقوى يعلمون أن ما ينبغي أن يقدم للألهة هي تلك القرابين التي لا تراق فيها دماء.

أما فيما يختص بعالم الجن الذي تقطنه الأرواح الشريرة التي تهيم في العالم الأرضي وتبعث الشر والمصائب، فإن القرابين التي تقدم لها هي القوى الخفية تحت النجوم، والتي يبدو أن أفلاطون قد سماها بهذا الاسم. ويرى فورفوريوس أن أهم المساوىء التي يحدثها قرناء السوء في عالم الجن ما هي إلا أشياء لاقناعنا بأن هذه الكائنات هي سبب السعادة والتعاسة على وجه الأرض، ولها القدرة على تحويل هذا السوء إلى نعيم، كما أن هذه الكائنات تحثنا على التضرع وتقديم القرابين للألهة كلما بدا لنا غضب هذه الألهة[2]. إنهم يوجهون رغباتنا إلى حب الغنى والسلطة والمتعة وأن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى الحب والكراهية، والحرب والسلام، ومن هنا يثبتون لنا أن لديهم القدرة على التحكم في تعاسة أو سعادة البشر على وجه الأرض، والأسوأ من ذلك أن عالم الجن قد يصل به الأمر إلى محاولة اقناعنا بأن كل ما يحدث على هذه الأرض من خير أو شر إنما يحدثه الرب الأعلى.

إن مظاهر الغنى والثراء والأشياء الدنيوية يعتقد أنها مصادر خير، وان الابتعاد عنها هو الشر، وان الذين يهتمون بهذه الأشياء الدنيوية يعيشون بعيداً عن عالم الروح. وهنك سؤال يطرح نفسه وهو: إذا كنا نقول بالزهد عن أكل لحم الحيوان فلماذا إذن تقتل بعض الحيوانات الإنسان لنفس الغرض؟ أي من أجل أن تأكله؟ وفي الواقع سواء أكانت الضحية إنساناً أم حيواناً فإن ذلك أمر متعلق

---

(١) De Abstientia, P.12.

(٢) Ibid., P.40.

بموضوع الظلم والعدالة عند الفلاسفه والمفكرين[١] ومن هنا، فإن فورفوريوس يتجه إلى سرد عدد من الحالات التي قدم فيها الإنسان كأضحية للالهة في العصور السابقة[٢] ويدعم أقواله باقتباسات الشعراء الهزل الذين كان يهجون فكرة ترحيب الألهة والكائنات المقدسة وذلك بتقديم مثل هذه الهدايا لهم، ويذكر أن السوريين والعبريين والفينقيين بل والمصريين لو كانوا يستطيعون مقاومة ملوك الموت الذين كانوا ينزلونهم عن مناصبهم التي كانوا يحتلونها في الدولة، فإنه ينبغي علينا أن نتوقف لحظة عند طبيعة القوانين والتعاليم الإلهية التي كان يشرعها هؤلاء الناس ليكون لهم القوة والجبروت في الدولة.

وفي الكتاب الثالث يضطلع فورفوريوس بالمسؤولية لكي يبيّن أن الحيوانات طالما أن لها إدراكاً وذاكرة، فإنها تشارك الإنسان في العقل، وبالتالي فإنها ليست بمنأى عن حيز العدالة، فالأصوات التي تنطق بها الحيوانات لها مدلول ومعنى تفهمه الحيوانات، وعلى ذلك فإن وسيلة التفاهم بين الحيوانات هي كلام من نوع خاص لا يفهمه إلا الحيوانات[٣]، حتى ولو أننا استعرضنا بعض القصص عن أناس قد قيل إنهم قد فهموا لغة الحيوان فإننا لا ننكر أن أصوات بعض الطيور والبهائم لا يمكن أن تكون غير مفهومة كلية. إن حيوانات غير ناطقة مثل الأسماك قد أصبحت تفهم لغة الإنسان ولا يحدث ذلك بالطبع إلا من خلال عقلية متميزة.

إن الحيوان مثل الإنسان، ليس فقط، في ان الاثنين يتعرضان لنفس الأمراض ولكن أيضاً في أن كلا الاثنين عنده عاطفة الحب والميل الروحي كما أن بعض الحيوانات تبلغ درجة حواسها إلى درجات أعلى من الإنسان. إن خير دليل على ذكاء الحيوان هو ما يظهره من قوة، وما يخفيه من ضعف، وكذلك سعيه الدائب من أجل الحياة والبقاء، وان الذين يقولون بأن ذلك قد أوجدته الطبيعة في الحيوان يمكن الرد عليهم بالقول بأن الطبيعة هي أيضاً التي أوجدت ذكاء الحيوان[٤]، وحيث إننا نحن البشر نصل إلى الإدراك (العقل) لأنه من

---

(١) De Abst., P.51.

(٢) Ibid., P.56.

(٣) Ibid., III. 3.

(٤) Ibid., III. 10

طبيعتنا، فإن الحيوان يعرف الذكاء نتيجة تلقيه التعليم والتدريب على يد من يتميز بالعقل والذكاء، وكما أن للبشر فضائل ورذائل، فإن للحيوان أيضاً فضائل ورذائل، غير أن رذائل الحيوان تقل عن رذائل الإنسان، كما أن فضائل الحيوانات وخاصة الأليفة لا تنكر، غير أنه من الصعب تتبعها.

ويؤكد فورفوريوس على قول كارنيادس بأن لكل مخلوق غاية يكون الغرض منها تحقيق فائدة لهذا المخلوق وليس لغيره. ولو تتبعنا الطريقة المتقدمة للرواقيين فإننا لا نستطيع الهروب من القول بأن البشر هم الذين خلقوا من أجل الحيوانات الأكثر شراسة والتي تفترس الإنسان، غير أن الحيوان يقتل بدافع الجوع، أما نحن البشر فإننا نقتل في الرياضة والمباريات بلا حياء[١]. وإذا ما عدنا إلى قضية العقل عند الحيوان، فإننا نجد أن فورفوريوس يقول بأن كل حيوان لا يعقل نجد أنه ليس له أي غاية على الإطلاق، كما أن قلة وجود الذكاء يختلف تماماً عن سوء استخدام العقل، فمثلاً كون أن الصقر قوي الإبصار وأنه أقوى منا إبصاراً، لا يعني أننا ليس عندنا ملكة الإبصار، وإذا كان الحيوان ليس عنده عقل فلماذا تصاب بعض الحيوانات بالجنون؟

يقول فورفوريوس متأثراً في ذلك بثيوفراستوس Théophrastus إن هناك صلة قرابة ليس فقط بين الإنسان والإنسان، ولكن بين الإنسان والحيوان، ففي أجساد وأرواح الاثنين نجد نفس المبادىء، فكلاهما يتكون جسده من لحم، ودم وعظام، كما أن أرواح البشر تشبه أرواح الحيوان في ميلها ورغباتها بل وإدراكها رغم ما بينها من اختلاف طفيف، ولذا كما يقول فورفوريوس فإن عزوفنا عن أكل لحم الحيوان إنما هو نوع من العدالة حيث التشابه والتقارب بين هذه اللحوم ولحوم البشر ومن ثم نكون أقرب إلى إبعاد الأذى عن أصدقائنا[٢]. إننا حقاً لا نستطيع أن نحيا مثل الآلهة دون حاجة إلى أشياء شتى، ولكننا من الممكن أن نسمو بأنفسنا إلى درجة الآلهة من خلال تقليل احتياجاتنا.

أما في الكتاب الرابع والأخير، فيذكر فورفوريوس أن العزوف عن أكل لحم

---

(١) De Abst., P.20.

(٢) Ibid., P.21.

الحيوان لا يعد مبدءاً شاذاً عند كل من فيثاغورس وانباذوقليس، لكننا نجد أن هناك أناساً آخرين قد التزموا بهذا التمتع مثل المصريين الذين قد عزف بعضهم عن أكل لحم الحيوان، والبعض الآخر عن أكل لحوم معينة. ويقول «إن الفلاسفة ينبغي عليهم أن يعيشوا مثل حياة الرهبان وتلك هي الحياة المقدسة»[١]، وينكر فورفوريوس القول بالتناسخ أي ان تحل أرواح البشر بعد موتهم في أجساد الحيوان. كما أن القصص التي تروى عن تحول الإنسان إلى حيوان، فإن فورفوريوس يرى أنها قصص أسطورية رغم أن هناك شبهاً كبيراً بين أرواح الحيوان وأرواح البشر.

هذه خلاصة آراء فورفوريوس وأقواله كما تضمنها كتابه «في الامتناع عن أكل لحم الحيوان» ويظهر منها تأثره الواضح بالفيثاغورية - لكن مع وجود فارق - وهو أن فيثاغورس كما يقال لم يمتنع عن أكل اللحم على الإطلاق، بل لحم الثور الذي يقوم بحرث الأرض والكبش. ويبدو أن تحريم ذبح الحيوان وأكل لحمه يتصل اتصالاً وثيقاً بعقيدة التناسخ، فقد يمكن أن توجد روح الإنسان في بدن الحيوان الذي يذبح، ولا يزال النباتيون فريقاً كبيراً في الهند حتى الآن[٢].

ب - الأخلاق:

اهتم فورفوريوس اهتماماً كبيراً بدراسة الأخلاق وأفرد لها مؤلفاً خاصاً يعد من أكثر بل ومن أهم أعماله الشخصية، وهو كتابه المعروف باسم Sententia[٣]، وفيه يقسم الفضائل إلى أربعة أنواع أو أقسام رئيسية، وهو بهذا التقسيم إنما يضارع أستاذه أفلوطين الذي لم يوفق إلى مثل هذا التصنيف، وأول هذه الفضائل ما يسمى بالفضائل السياسية أو المدنية وهي التي تستهدف تحرير النفس من الارتباط بالبدن، كما أنها تقيم توازناً وتعادلاً في الجسم، ويتم تحقيقها عن طريق تقليل الانفعالات، وبالسلوك مع الفرد الآخر سلوكاً معتدلاً لا

---

(١) De Abst.. P.18.

(٢) انظر، أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٤، ص ٧٦.

(٣) Porph Sententiae. 34

صرر فيه، أما فضائل الصنف الثاني فهي الفضائل النظرية، وتلك تعمل على تحرير النفس أيضاً من الارتباط بالجسد كلية بحيث تتفرغ للخير الحقيقي الذي تتصف به، وهذا النوع يعد أعلى مكانة ومرتبة من الفضائل السياسية، وذلك لأن هدفها ليس اجتماعياً ولا علاقة فرد بغيره، بل ترمي إلى تطهير الفرد والأخذ بيده وتخليصه من الانفعالات والعواطف، والنوع الثالث من الفضائل يشتمل على تلك الفضائل التي تتعلق بالتفكير وبالتعقل؛ ولا شك أنها فضائل نموذجية في اتجاهها إلى العقل كي تتلقى منه الأوامر، ولا أثر للانفعالات في ذلك، أما النوع الرابع والأخير فهي الفضائل التطهيرية وتشمل النوع الموجود في العقل نفسه، وعن طريقها يتم الاتصال بالفضائل التأملية المتعلقة بالروح والمتعلقة بالذاكرة والعقل، انها فضائل مثالية كاملة في اتباعها العقل.

من هذا يتضح لنا أن فورفوريوس كان موفقاً كل التوفيق عن أستاذه أفلوطين في طريقة عرضه وتصنيفه للفضائل وتمييزه بينها، فضلاً عن أن نظرته في تقدير الفضيلة تجعل الفضائل المرتبطة بتهذيب الفرد أعلى قيمة من التي ترتبط بتنظيم علاقته بغيره، وهي نظرة إن دلّت على شيء، فإنها تدل على اتجاه صاحبها إلى العزلة والزهد لا سيما وانه كان محباً للزهد كما كان ينصح بعدم تناول لحم الحيوان وهذه كلها آراء وتعاليم ومبادىء قد تلقاها بمدرسة أفلوطين.

جـ - النفس:

يتضح موقف فورفوريوس من النفس من خلال كتابه «عودة النفس إلى بارئها»[1] ويبدو فيه تأثره الواضح بتعاليم وآراء أستاذه، فأفلوطين ذهب إلى أن النفس تصدر عن العقل الذي يصدر هو الآخر نتيجة تأمله للواحد، فالنفس عنده تعتبر متوسطة بين العقل والهيولي. وقد بسط فورفوريوس هذه النظرية في كتابه، غير أنه اتجه بها اتجاهاً دينياً اميل إلى القول بالمتوسطات بين الله والعالم، ومن بين هذه المتوسطات التي يجعلها فورفوريوس بين العقل والمادة حامل النفس الذي يسميه الروح πνεῦμα وهي أشبه بغلاف محبوك مادته من ألطف الأجسام وأكثرها رقة

---

(١) نظر، سساعوجي، مرجع سابق، ص ص ٣٤/٣٥

ويذهب فورفوريوس إلى أن الشياطين تتلبس بحوامل في غاية النشاط والحركة ولها القدرة على الظهور في هيئة أشباح تتعقبنا في الخيال، ويرى أيضاً أن الإنسان إذا شغل نفسه بأمور الدنيا واتجه إلى الشهوات والملذات، وقع في الكثرة واختلط عليه الأمر، وقلت بالتالي قدرته على التعقل، فإذا سارت النفس سيرة فاسدة في الحياة الدنيا ذهبت هي وحاملها بعد الموت إلى الجحيم حيث تلقى ضروباً من العقاب، ويتساءل فورفوريوس عن الطريق للخلاص؟ فيرى أن الطريق في يد النفس، ففي قواها سبيل نجاتها، إذ تلجأ إلى العقل، حيث تفتح لها الفلسفة أبواب المعرفة التي تتيح للنفس العودة إلى بارئها.

هذه إذن خلاصة آراء فورفوريوس ـ ونستطيع أن نتبين منها أنه كان فيلسوفاً مؤرخاً شارحاً[١] متديناً بديانة شعبية كما كان صوفياً شرقياً ولقد انعكس اثر ذلك كله على فلسفته برمتها: في حديثه عن النفس وكيفية علاجها أيضاً في تناوله لمسألة الفضيلة وكلامه عن الشر ومصدره وعدائه للمسيحية.

ثالثاً ـ نومينيوس الأبامي Numenius of Apamey:

١ ـ حياته:

يعتبر نومينيوس الأبامي من أهل القرن الثاني للميلاد، واشهر الأفلاطونيين السوريين ويعد زعيم المذهب وان كان فيثاغورياً محدثاً، وكان له مقام كبير عند الأفلاطونيين في القرن الثالث الميلادي[٢]، كما كانت له صلات بالغنوصية والتعليم الهرمسي، وينتمي نومينيوس إلى أصل سامي تماماً كما ينتمي فورفوريوس، لكننا لا نكاد نعرف شيئاً مؤكداً عن ميلاده ووفاته[٣].

واهتم نومينيوس بالفكر الأفلاطوني، ومن ثم فقد ركز اهتمامه على فكرة

---

(١) . E. Brehier. The Hellenistic & Roman Age Tranlated by Wade Baskin. First Phoenix Edit., 1965. P.203.

(٢) انظر، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٨٥

(٣) Beutler. R «Numenius» in Pauly-Wissowa. Real Encyclopaedia. Supp. VII (1940). P.664.

الثنائية، وهو الذي دعا أفلاطون «موسى الأتيك» و«موسى يتكلم الإغريقية» كما كان مقرباً لليهودية، ومن المرجح أن يكون يهودياً، لكن ليس هذا شيئاً مؤكداً[١].
ولقد شغل نوميبوس نفسه بالبحث في أفكار وتعاليم الشرق القديم عند البراهمه واليهود والمحوس والمصريين، رغم أن البعض يختلفون فيما بينهم اختلافاً كبيراً، عما إذا كانت فلسفته قد تأثرت بالأفكار الشرقية أم أنها كانت يونانية بحتة[٢].

٢ ـ مذهبه:

أما من ناحية مذهبه الفلسفي، فليس لدينا مصادر ومراجع مؤكدة تفي بالقدر بل وبالغرض الذي يكشف لنا عن خلاصة مذهبه، لكننا سنحاول قدر الإمكان أن نذكر شيئاً عن هذه الآراء في النقاط التالية:

أولاً: تتميز فلسفة نومينيوس بميزة خاصة وبارزة هي مذهبه في الديمورج[٣] إذ يسلم بمبدأين متعارضين هما: الله والمادة، الموناد والأثنينية، ولكن لما كانت الفيثاغورية قد التزمت بالواحدية، فإن نومينيوس قد طور هذه الفكرة أي فكرة الثنائية التي يبدو أنه قد أخذها عن الفيثاغورية فالله عنده هو الموناد الخالق، وإن المادة هي الشر، ولما كان الأمر على هذا النحو، فإن الله المتعالى لا يرتبط بها بوجه من الوجوه، أو بحال من الأحوال ومن ثم كانت الحاجة لإله آخر، إنه الصانع ذو الطبيعة الثنائية. وبذلك يعتبر نومينيوس حلقة هامة في سلسلة الحياة العقلية لأنه يربط بين فلسفتي فيثاغورس وأفلاطون من جهة، والأفلاطونية الجديدة التي لم تكن قد وجدت بعد من جهة أخرى.

ثانياً: يرى نومينيوس أن هناك نوعين من النفوس في العالم، نفوس خيرة وأخرى شريرة كما أنه توجد في الإنسان نفسان أحدهما عاقلة والأخرى غير عاقلة[٤] وان الوجود ينقسم إلى مملكتين: أحدهما مملكة العناية وتشمل الأرواح

---

(١) Wilson, MCI. R., Numenius of Apamea. in the Encyclop. of Philos. Vol.5, New York, 1972, P.530.

(٢) محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، جـ٢، ص ص ٢٨٨/٢٨٩.

(٣) Wilson, Op. Cit., P.530

(٤) Vogel, C.J. de, Greek Philosophy, Leiden (1959), Vol.III, PP. 241 ff

العاقلة، والأخرى مملكة المادة ويسـودها الحـرية تـأثير الكـواكب، فليس الشر والنقص من الله، وعلم الله قاصر على الأحـداث الضرورية. وهنا نلمس تـأثره بعلم التنجيم والانثربولوجيا، وتلك العنـاصر إن دلّت على شيء فإنها تـدل على محاولة إقامة علم التنجيم على أسس عقلية[1].

ثالثاً: إن أهم مـا يسترعي الانتباه في فلسفة نـومينيوس[2] فكـرة الهيرارشية الدينية ذات الترتيب الهرمي الذي نجد على رأسـه «الإله الأول» أو العقـل الأول (الخير) πρῶTos θέos على اعتبار أنـه مبدأ الـوجود αuбιαбαρχη وانـه بمثـابـة الملك βαбίλεûs لأنه مصدر الفكر الخالص Voũs، ثم يليه في الترتيب الهرمي نزولاً إلى أسفل «الصانع الإلهي» أو «الديمورج» Demiurge ثم يـأتي بعد ذلـك «الإله الثالث» وهو العالم Toπoιημα.

ويتشابه هذا التسلسل الهرمي للآلهة عند نومينيوس مع تسلسل الكـائنات او الموجودات لدى أفلوطين، وإن لم يكن هناك اتفـاق بينهما في التفـاصيل فضـلاً عن أن أفلوطين قد رفض فكرة الثنائية بالإضافة إلى الأفكار الغنوصية.

رابعاً: نلمس في فلسفة نومينيوس مسحة صوفية إشراقية، وهذا ليس غـريباً لأن التصوف سمة غـالبة على تفكير فلاسفـة مدرسـة الإسكندرية بصفة عـامة، فيصور نومينيوس المتأمل أو المتصوف بـالشخص الذي يـراقب من مكان مـرتفع فيكشف كل ما هو حوله، وان خير الـطرق للوصول إلى الله هـو الانسحاب إلى الداخل بعيداً عن المدركات الحسية لكي ندخل في وحدة مع الخيـر (الله) وهنا يشعر الإنسان بنوع من الرهبة الإلهية والخشـوع الإلهي والتي يعجز الإنسـان عن تصويرهـا أو حتى مجرد الحـديث عنها ـ حيث تـوجد أرض الخيـر ومأمنـه حيث الروعة والبهاء[3].

ويلاحظ أن أفلوطين قد استعار هذه الأفكـار من نومينيـوس لأنه فهمهـا على

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ص ٢٨٥/٢٨٦

(٢) thumely. J.. Man & The Divine World. in Pagan & Christian in the Age of ety By E.R Dodds. New York. (1970) PP.93/94

(٣) umley J Op Cit . P.94

إنها وصف للاتحاد الصوفي، ونحن نعلم أن نومينيوس قد قال بالتشابه الكبير بين النفس وأصلها الإلهي، وان كل نفس تحوي في ذاتها العالم المعقول بما فيه من آلهة وشياطين وكذلك الخير. وآراء نومينيوس ذاتها تمثل الأسس النظرية لمذهب أفلوطين الصوفي، وبناءً عليه فإذا كان أفلوطين قد أخذ النظرية من نومينيوس، فليس بمستغرب أو بمستبعد، بل ومن المعقول أن يكون قد تعلم منه الممارسة أيضاً.

رابعا ـ يامبليخوس Jamblichus:

١ ـ حياته وأعماله:

يعتبر يامبليخوس ممثلاً للأفلاطونية الجديدة في القرن الرابع الميلادي وبخاصة فرعها السوري، ولد بمدنية خلقيس Chalcis بسوريا حوالى ٢٨٠ وعمل مدرساً بها[١]. وعاش يامبليخوس فترة انهيار العالم القديم حيث كانت الحياة مستبدة ازداد فيها الشعور بالظلم، ومن ثم سادت تعاليمه في عهد الأباطرة دقلديانوس (٢٨٤/٣٠٥م) وقسطنطين (٣٠٦/٣٣٧م)[٢]. اتجه في مطلع حياته إلى اثينا وهناك تتلمذ لفورفوريوس وتلقى عليه دروساً في الفلسفة ثم عاد بعد ذلك إلى آسيا واستقر في بلدته وأخذ يلقن الشباب دروساً في «ما بعد الطبيعة» حتى ذاع صيته وارتفعت منزلته بين معاصريه لا في العلم وحده بل في مجالات شتى في الأخلاق والتنسك والرياضيات وغيرها[٣]، وقد نسبت إليه قوى خارقة للطبيعة، فقد قيل إنه كان يرتفع في الهواء أثناء عبادته، وتتحول صورته، وقد ساله اتباعه عما إذا كان ذلك حقاً، أنكر يامبليخوس ما قد نسب إليه، فضحك قائلاً: «إن هذه الحكاية رغم انها قد صيغت باتقان، إلا أنها ليست حقيقية بالمرة أي لا ظل لها من الحقيقة». وإذا كان يامبليخوس قد تتلمذ لفورفوريوس ومن ثم فقد خلفه في قيادة المدرسة الأفلاطونية الجديدة، إلا أن هناك فارقاً كبيراً بين الاثنين من ناحية الأسلوب، فأسلوب يامبليخوس لم يرق إلى مستوى الجمال

---

(١) T. Whittaker, Op. Cit., P.121.

(٢) Piganiol, L'Empereur Constantin, (1932), P.159.

(٣) محمد غلاب، مرجع سابق، ص ٣٢٨.

والسلاسة التي تميز بها أسلوب فورفوريوس، ورغم ذلك كان أسلوبه خلوا من التعقيدات والأخطاء اللغوية، ويعتبر يامبليخوس من المفكرين الذين قدرهم عصرهم بدرجة أكبر مما قدرتهم العصور اللاحقة، ولقد ذاع صيته وبلغت شهرته أوجهاً في عصر جوليان الذي وضعه في مكان أفلاطون[١].

كان يامبليخوس فيلسوفاً أكثر منه معلماً لأسرار الدين، ولقد اقترح طريقة لشرح المحاورات والكتابات الأفلاطونية تتلخص في دراسة عشر محاورات لأفلاطون ابتداءً من محاورة القبيادس الأولى التي تتناول معرفة الإنسان نفسه ثم محاورة جورجياس التي تهتم بالفضائل السياسية وأخيراً محاورة بارمنيدس والتي يدرك فيها الإنسان المبدأ الأول أو الأسمى. وينصح يامبليخوس بدراسة هذه المحاورات دراسة جيدة ومستوعبة لأنها تعتبر مرشداً كبيراً وهادياً عظيماً للحياة الروحية والمبادىء والمثل العليا التي ارتآها أفلاطون من قبل[٢].

أما عن مؤلفاته، فلقد كتب يامبليخوس شروحاً على أفلاطون وأخرى على أرسطو ووضع كتباً فلسفية ورياضية ودينية نذكر منها كتاب (الإلهيات الخلقية الكاملة) و(رسالة في الحياة الفيثاغورية) و(رسالة في الحض على الفلسفة) و(كتاب العلم الرياضي بالإجمال) و(المدخل لكتاب نيقوماخوس في الحساب) وكتاب جملة آراء فيثاغورس وكان كتاباً ضخماً لم يبق منه سوى رسالة عنوانها الهيات الحساب وكتاب أسرار المصريين أي (معتقداتهم الدينية). ويتضح من هذه الأسماء أن يامبليخوس كان يمزج الدين والفلسفة والرياضة وقد كان هذا المزج مألوفاً في عصره[٣].

أدخل يامبليخوس تعديلات جوهرية على مذهب أفلوطين أكثر مما فعله فورفوريوس ولقد اعتمدت المدرسة الاثينية على هذا التعديل عند دراستها للمذهب الأفلاطوني الجديد بصفة عامة ومذهب أفلوطين بصفة خاصة. ولقد

---

(١) Whittaker, Op. Cit., PP. 121-122.

(٢) طبقال: Proclus. Commentary on the First Alcibiades, ed. V., Cousin (1864), P.297, 11-20.

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٩٨.
وانظر، Whittaker, Op. Cit., P.123.

ذكر القفطي عنه وانه فيلسوف رومي معروف في وقته تعرض لشرح بعض أرسطاطاليس، ونقلت كتبه المصنفة في شيء من ذلك إلى السريانية وخرج بعضها إلى العربية[١]، وتوفي يامبليخوس حوالى ٣٣٠م وذلك أثناء حكم الامبراطور قسطنطين[٢].

٢ ـ آراؤه الفلسفية:

ناقش يامبليخوس كثيراً من الأراء الفلسفية التي تعتبر اتجاهاً جديداً في الأفلاطونية الجديدة ظل سائداً منذ عهده حتى نهايتها، ويمكننا عرض هذه الآراء وتحليلها في المواقف التالية:

أ ـ العالم أو الوجود:

لقد شغلت مشكلة الوجود ولا تزال تشغل بال كل مفكر ولا شك أنها من أصعب المشاكل العلمية والفلسفية الأمر الذي جعلها بمثابة لغز حير أكبر العقول في التاريخ، ولما كانت نظرية الفيض أو الصدور من أهم النظريات المفسرة لكيفية صدور الكثرة عن الوحدة أو الموجودات المتكثرة عن الواحد الأحد، لذا فإننا سنعرض لها بإيجاز لتتبين موقف يامبليخوس منها وذلك من خلال التعديل الذي أدخله عليها واعتمدت عليه المدرسة الاثينية عند دراستها للمذهب الأفلاطوني الجديد بصفة عامة، ومذهب أفلوطين بصفة خاصة.

وملخص نظرية الصدور عند أفلوطين هو ان الواحد أو الله عندما يشاهد ذاته ينتج عن هذا انبثاق شبيه له، هو الأقنوم الثاني أو المبدأ الثاني وهو العقل[٣].

لكنه أقل كمالاً منه، وهذا العقل حينما يتعقل الواحد ويتأمله ينتج عن هذا التأمل مولود أقل منه في درجة الكمال والنضج هو النفس الكلية ψυχή التي تحوي الصور الطبيعية، وعنها تصدر النفوس الجزئية والهيولي Ὕλη، وبذلك

---

(١) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٤٤

(٢) Whittaker, Op. Cit., P.121.

(٣) Enn., V, 3, 12.

تترتب هذه الكيانات الأفلوطينية وتتخذ شكلاً هرمياً في قمته الواحد أو الله، باعتباره مبدأ الأشياء جميعاً، ثم العقل الكلي باعتباره صورة[1] للواحد ثم النفس باعتبارها صورة ولوغوس للعقل[2].

ولقد ذهب أفلوطين إلى أن فعل الصدور يعتبر فعلاً ضرورياً وواجباً وأن كل حلقة في السلسلة إنما تصدر بالضرورة عن الحلقة السابقة وأن هذه الفيوضات تعد مظهراً للعدل الإلهي من جهة، ومظهراً لوحدة الذات الإلهية من جهة أخرى، أما يامبليخوس فقد أدخل تعديلاً جوهرياً على نظرية الفيض الأفلوطينية، ذلك أنه قد وضع نظاماً معقولاً أكثر فيه من عدد الوسائط التي توجد بين كل موجود وما يشارك فيه من موجودات أخرى[3]، ورأى أن تسمية أفلوطين الواحد الخير بالذات فيها تعيين وتحديد له فوضع فوقه واحداً غير معين أصلاً ووضع بعده العالم المعقول ويشمل العقل أو النوس νοῦς والصانع أو الديموروج Demiurge وبينهما القدرة الإلهية ثم يأتي بعد ذلك عالم النفس وينقسم إلى ثلاثة أقسام، فهناك نفس مفارقة للعالم ونفسان أخريان صدرتا عنها، أما العالم فيجري نظامه بواسطة ثلاثة طوائف من الآلهة والقوى هي الملائكة والجن والأبطال[4].

فكأن البناء الكوني لدى أفلوطين يتكون من ثلاثة مبادىء هي الواحد والعقل والنفس، أما يامبليخوس فيكثر من عدد الوسائط وبخاصة الوسائط المادية المحسوسة بين الخالق والمخلوقات ويرى أن الإنسان لا يمكنه الاستغناء عنها ما دام مرتبطاً بالجسد، أما الاتحاد[5] بالمصدر أو المنبع الرئيسي إنما يكون عن

---

(١) Enn., V. I. 7 & V. 4. 2.

(٢) Enn., V. 8, 12 & V. I. 7.

ولمزيد من الإيضاح عن نظرية الصدور أي أفلوطين يمكن الرجوع لـ:

(a) Maurice de Gandillac, La Sagesse de Plotin, (Paris 1966), PP.74-75.

(b) J. Trouillard, La Procession Plotinienne, (Paris 1955), P.47.

(٣) Whittaker, Op. Cit. P.123.

(٤) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٣١٤

وانظر، يوسف كرم، مرجع سابق، ص ص ٢٩٨/٢٩٩.

وأيضاً F. Copleston, S.J., A History of Philos. Vol.I, Greece & Rome, PP. 219/20.

(٥) S. Radhakrishnan, Eastern Religions & Western Tought, 2nd Edit., (London =

طريق الممارسة السحرية كالتعاويذ لا عن طريق المجهود العقلي، ولعل هذه الفكرة قد اقتعت الكنيسة المسيحية تماماً.

ويرى الدكتور أبو ريان أن يامبليخوس قد تأثر في مذهبه تأثراً واضحاً بنحلة القبالة اليهودية ولا سيما فيما ذهب إليه من ثلاثيات وجودية مرتبطة بعضها فوق البعض الأخر في سلم الفيض ابتداءً من الواحد، وهذا هو الترتيب الذي استعاض به يامبليخوس عن أقانيم أفلوطين الثلاثة، وهذه الثلاثيات ليست مجرد إضافة لهذه الأقانيم، بل لقد حلت محلها تماماً، إذ بينما نجد في الأقانيم اتجاها إلى التكثر أو التشتت من الواحد إلى العقل ثم النفس، نلمس في ثلاثيات يامبليخوس وحدة ثلاثية تصدر في غير انقسام(١).

ولعل يامبليخوس في إكثاره لمراتب الوجود وحدودها ما يدل دلالة قاطعة على تأثره بآلهة الشرق القديم ومحاولته الجمع بينها وبين آلهة اليونان وتأويلها تأويلاً رمزياً(٢) ويتفق يامبليخوس مع أفلوطين في أن الفيض أو الصدور يحدث بالضرورة فالموجودات تصدر عن الواحد بمقتضى فكرة الضرورة المنطقية سواء أرادت أم لم ترد، كما أشار يامبليخوس إلى فكرة الصعود والهبوط أي صعود النفس من العالم المحسوس إلى العالم المعقول وهبوطها مرة ثانية إلى عالم المادة(٣)، وترتبط النفس بالعالم ولا توجد أي نفس بعيدة عن الخطأ فإذا اخطأت الإرادة فكيف تكون النفس بمنأى عن هذا الخطأ؟(٤)

ولقد قال يامبليخوس مثل أتباع المدرسة جميعاً بقدم العالم ويدافع عنه في مواجهة فكرة الخلق(٥).

ب - آراؤه الأخلاقية:

أشار يامبليخوس في كتابه المسمى (دفاع عن الفلسفة) وهو بمثابة مقتطفات

= 1940) P.216.

(١) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ص ٣٤٠/٣٤١

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٩٩

(٣) Whittaker, Op. Cit . P 123

(٤) Proclus in Timaeus 341 D

(٥) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٠

من أفلاطون وأرسطو والفيثاغورية الجديدة إلى أهمية المعرفة النظرية والحكمة العملية فالحياة العملية لا تستقيم دون فلسفة ولا يمكن تعديلها وتهذيبها، وإذا كان هناك من الحيوانات ما يشاركنا بعض أنواع الذكاء، إلا أن ذلك لا يعني أنها تشاركنا حياة الحكمة النظرية، ومن ثم فإن الفلسفة هي وحدها المرشد وأن المعرفة الفلسفية هي أقرب أنواع المعارف لأنها ممكنة من ناحية، كما أنها سهلة المنال من ناحية أخرى فضلاً عن كونها تتعلق بالمبادىء الأولية التي يكتسبها الإنسان من الطبيعة من ناحية ثالثة[1].

إن حياة الفلسفة النظرية هي أفضل وأسعد حياة يستطيع الإنسان أن يحياها ولا يقتدر عليها إلا القليل من الرجال، أما بالنسبة لسائر الناس فهناك طريقة للحياة تلي تلك في فضلها، وهي طريقة الفضيلة الخلقية والحكمة العملية.

ولقد ناقش يامبليخوس آراء أرسطو في الغائية التي مؤداها أن الطبيعة تعمل دائماً لغاية وإن جميع العلل الأخرى فيها موجه إلى تحقيق غايات، فالغائية عند أرسطو متحققة في جميع صور الحياة المختلفة من أدناها إلى أعلاها ففي الحياة النباتية ينتج النبات أوراقاً لكي تمد الثمار بظل يحميها، كما أن الطائر يبني عشه بالطبيعة ولغاية وكذلك يفعل العنكبوت في نسيجه والنبات فيما يختص بأوراقه لغرض الحماية وفي جذوره التي يرسلها إلى باطن الأرض للحصول على الغذاء، وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنه من الواضح أن هذا النوع من العلة إنما يكون في الأشياء التي تحدث في الطبيعة. ويخلص إرسطو من مناقشته لمفهوم الغائية إلى أن الطبيعة علة وأنها تفعل من أجل غاية ومن ثم فإن أرسطو يقيم الضرورة الغائية مكان الضرورة الميكانيكية سواء بالنسبة للإنسان أو لغير الإنسان[2]، فالإنسان له غاية بطبيعته وان آخر ما تهدف إليه هذه الغاية هي تحقيق الكمال للنفس[3].

ويرى يامبليخوس أن الحكمة النظرية هي أسمى فضيلة يستطيع الإنسان أن يحوزها وذلك لأنها تتعلق بأسمى الموضوعات وأجلها وهي الفضيلة التي تمثل

---

(١) راجع: Protrepticus. C. 2.

(٢) راجع محمد أبو ريان، مرجع سابق، ص ص ٨٥/٨٦.

(٣) Protr. 9. P.51

الجانب الإلهي في نفس الإنسان، وهذه الحياة النظرية هي أسعد وأنفضل حياة ولا تكون إلا للصفوة الخاصة من البشر وهم الفلاسفة، والحكمة النظرية هي الغاية النهائية التي يحاول الإنسان الوصول إليها[١]، وتختلف لذة الاستمتاع بالحياة النظرية عن مظاهر السرور العابرة التي يكتسبها الإنسان خلال حياته كما أنها لا تنبثق من نشاطاته في الحياة.

ويذهب يامبليخوس إلى اعتبار أن التفلسف هو نوع من الموت تنفصل فيه النفس عن الجسد لتحيا حياة خاصة بها[٢]، وتلك فكرة أفلاطونية بحتة، فلقد أشار أفلاطون في محاورة فيدون والتي يجري الحديث فيها على لسان سقراط - إلى أن الفيلسوف الحق لا يهاب الموت وإنما يرحب به، وما الموت إلا انفصال النفس عن الجسد أو خلاص النفس من البدن، وبعبارة أخرى هو تحقيق استقلال النفس وغاية الفيلسوف في هذه الحياة هي أن يحقق للنفس هذا الاستقلال[٣].

ويرى يامبليخوس أن النفس لا يمكنها إدراك الحقيقة الخالصة إلا إذا كانت هذه الحقيقة حرة، كما لا يمكنها أن تتحد بالله إلا بالتطهير kαθαpόιs وتطهير النفس إنما يكون بإبعادها عن كل ما يربطها بالجسد وعلائقه الأرضية[٤]. وهنا نلمس مدى تأثر يامبليخوس بالفكر الأفلاطوني القديم، وأكثر من ذلك فلقد أشاد بمحاورة ثياتيتوس Theatetus لأفلاطون والتي توضح مثالاً ونموذجاً لشخصية الفيلسوف كما ينبغي أن تكون عليه في تصور أفلاطون، ذلك الوصف الذي نلتقي به في الباب السادس من محاورة الجمهورية وهي الطبيعة الفلسفية التي تحقق الاتزان بين الذكاء المتقد والفطرة المتأنية وهي نموذج يقدمه أفلاطون لشباب الأكاديمية[٥]، وبالإضافة إلى ذلك يرى يامبليخوس أن وظيفة الفلسفة هي تطهير النفس وخلاصها مما علق بها منذ الميلاد، ومن ثم فالفلسفة عنده هي أقدر العلوم على إدراك حقيقة الأشياء وكنهها وبذلك تتفوق على العلوم الأخرى الأمر الذي

---

(١) Ibid.

(٢) Protr. 16, P.83.

(٣) Plato, Phaedo, 61-66.

(٤) Protr., 16, P.83.

(٥) راجع، ثياتيتوس او عن العلم ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، ص ٧

يدفعنا إلى أن نبذل قصارى جهدنا من أجل تعلمها، ذلك أن الإنسان بتعلمه الفلسفة يصبح قادراً على التوجيه والإرشاد[١]

وأخيراً يعرض يامبليخوس لفكرة العدالة حيث يقول إنه بالعدالة يستطيع الإنسان أن يبرأ من كل الأمراض والجروح الحسية وغير الحسية ذلك أن العدالة هي طاقة للعطاء، ويصدر الشر أصلاً من عدم وجود القوانين التي تحمي العدالة، ومن ثم فإن الاعتقاد بأن الطاغية لا يكون إلا في حالة غياب القانون لهو قول صائب. ولما كان غياب القانون هو سبب وجود الشرور والآثام في العالم، فإن وجود النظام هو سبب الخير والسعادة على وجه الأرض[٢].

ولقد ناقش يامبليخوس مفهوم العدالة بين الإنسان والحيوان، وتلك القضية قد أثارها من قبل فورفوريوس، فالحيوان له قسط من العقل ومن ثم كان له قسط من الحقوق فهو لا يوجد لخدمة الإنسان فحسب.

جـ - تعاليمه الدينية:

يذكر يامبليخوس في نهاية كتابه المسمى «دفاع عن الفلسفة» تسعة وثلاثين رمزاً من رموز فيثاغورس، والمبادىء التي تعتبر دلائل عن الحقائق الفلسفية، ويقوم بشرحها والتعليق عليها، ففي تفسيره للمبادىء الخاصة بالدين واللاهوت نجده يحاول تبرئة مبادىء الدين من السذاجة وسرعة التصديق ويؤكد بأن الشيء الجدير بالتصديق هو الشيء العيني أو العياني وليس الشيء الخفي[٣]. وأحد هذه المبادىء يقول: «لا تصدق كل ما يدهشك من أعاجيب عن الآلهة ولا عن كلامهم» غير أن يامبليخوس يرى أن ضعف ملكات الإنسان تمنعه من إسقاط حكماً صائباً على الأشياء، وان الآراء الإلهية هي أكثر قرباً من الصواب، وهنا نلمس مدى تأثره بفلسفة فيثاغورس. ويقول المبدأ الفيثاغوري «تعلم المعرفة الرياضية تكن عندك القدرة على فهم طبيعة الأشياء الظاهرة» ومن هنا لم يكن هناك مكاناً لعدم التصديق، ويقرر يامبليخوس أن الحقيقة الكلية خفية ومن الصعب البحث عنها

---

(١) Protr., 16, P.83.

(٢) Ibid., 21, P.123.

(٣) Ibid.

ولكن الطريق الفلسفي هو وحده الموصل إليها، ومن المبادىء ذات الطابع الديني أيضاً المبدأ القائل «لا تحفر صورة إله على خاتم» ويعني عدم تصور الله كشيء مادي حسي. وإن الطريق الصحيح لمعرفة الحقائق الإلهية هي العلوم الرياضية[1] ويرى أخيراً أن الفلسفة هي وحدها العلم الذي ينادي بالمساواة والمحبة والطاعة والإلفة بين البشر فضلاً عن أنها تغرس في الإنسان عنصر الحب المتبادل

هذه هي آراء يامبليخوس وتعاليمه الدينية يتبين منها إيمانه بتراث الشرق وأساطيره، فضلاً عن أنها كانت تعبيراً عن تيارات العلوم الخفية التي سيطرت تماماً على أخريات العصر الهللينستي ومن ثم فقد دافع يامبليخوس عن التنبؤ والتعاويذ والطلسمات وعبادة الأوثان وآمن بالمعجزات والخوارق وبالخواص السحرية للأعداد[2]. ولقد اتسمت فلسفته بالطابع الروحي التنسكي الفيثاغوري من جهة، والنزعة العقلية الرواقية من جهة أخرى فضلاً عن تأثرها بالفكر اليهودي لدى فيلون السكندري من جهة ثالثة، كما كان متصوفاً يؤمن بالمعجزات والكرامات، وقد انعكس اثر ذلك كله على تفكيره وشخصيته.

خامساً - اتباع يامبليخوس «مدرسة برجامة» Followers of Jamblichus:

انتشرت آراء يامبليخوس وتعاليمه عقب وفاته مباشرة في سائر أنحاء الامبراطورية الرومانية ووجدت طريقها لدى كثير من تلامذته وأتباعه ومريديه سواء أكانوا من المدرسة السورية أم من مدرسة برجامة. ويلاحظ أن النشاط الأدبي والفكري للمدرسة قد توقف عقب وفاة يامبليخوس وحتى نهاية القرن الرابع الميلادي وانحصر اهتمام معظم الفلاسفة على مجرد العرض الشفوي.

١ - اتباع يامبليخوس في المدرسة السورية:

من أهم أنصار المدرسة السورية نذكر سوباتر[3] Sopater الذي استطاع أن

---

(١) Protr., 21, P.123.

(٢) انظر، محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ص ٤٢/٣٤.

(٣) Whittaker, Op. Cit., P.131.

يحظى بمكانة مرموقة في البلاط الحاكم، ولكن أعداءه تحالفوا عليه وأوقعوا بينه وبين الامبراطور المسيحي الذي حكم عليه بالإعدام بتهمة السحر والشعوذة وذلك كما يذكر عنه يونابيوس. أما أيديوسيوس[١] Aedesius فكان مقرباً ليامبليخوس وخلفه على زعامة المدرسة، ولكنه تميز عن أستاذه بعدم ممارسة السحر والشعوذة.

ويعتبر ديكسيبوس Dexippus من أتباع يامبليخوس، وقد كتب عملاً في شكل حوار شرح وناقش فيه مقولات أرسطو. ومن أشهر تلامذة يامبليخوس في المدرسة السورية أيضاً[٢] تيودورس الأسيني Theodorus of Asina وكانت كتاباته على شكل تعليقات، وقد شرح الترتيب الوجودي الثلاثي عند أبرقلس ويامبليخوس والذي يقابل على المستوى الأعلى: الوجود والفكر والحياة أو بعبارة أخرى العالم العقلي وعالم العقول والصانع الأفلاطوني[٣]، وكان برقلس يثنى عليه دائماً، ونادى تيودورس بأن النفس العليا خالية من العاطفة والانفعال لأنها بعيدة عن الجسم ومكانها في السماء متابعاً بذلك أفلوطين، كما دافع عن رأي أفلاطون فيما يتعلق بالمساواة بين الأجناس[٤].

٢ ـ مدرسة برجامة:

أنشأ أتباع يامبليخوس فرعاً للمدرسة السورية يعد امتداداً لتعاليمها في برجامة أسسه أيديسيوس الكابادوسي[٥] Adesius of Cappadocia وتضم المدرسة عدد من الشخصيات[٦] أمثال كريسانتيوس Chrysantius أحد أتباع المذهب الأفلاطوني الجديد، وكان تلميذاً لأيديوسيوس، واستعان به الامبراطور جوليان لأحياء الهلينية في الدولة، ولكن هذه المحاولة قد باءت بالفشل، ولقد كرس حياته لممارسة السحر والشعوذة، وماكسيموس Maximus كان زميلاً لكريسانتيوس وتلميذ

---

(١) Zeller, Outlines of the History of Greek Philos., Thirteenth Edit., New York, P.305.

(٢) Ibid.

(٣) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

(٤) Whittaker, Op. Cit., P.134.

(٥) انظر، محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٢.

(٦) راجع: Whittaker, Op. Cit., PP. 133/134.

لأيديوسيوس اهتم أيضاً بممارسة السحر والشعوذة والطلسمات، أما جوليان Julian فقد كان معجباً بمعلمي الفلسفة في عصره، وكان مهتماً أيضاً بالشعوذة، وعندما أصبح امبراطوراً دعا ماكسيموس وكريسانتيوس إلى البلاط الملكي، وايزوبيوس Eusepius فقد احتقر السحر والشعوذة واهتم بالدراسات المنطقية، وكان من بين تلامذة مدرسة برجامة بريسكوس Priscus وعرف بضلاعته في الفكر الفلسفي، ولقد توفى في الفترة الحاسمة من الحروب الدائرة بين القوطيين واليونان، كما كان الخطيب ليبونيوس[١] Liponius من مثقفي الامبراطور جوليان وأكثر المعجبين بيامبليخوس وبالمدرسة الكلبية وقد هاجم المسيحية بعنف وله كتاب «ضد المسيحيين» وينتمي إلى مدرسة برجامة أيضاً يونابيوس السارديسي Eunapius of sardes وكان مهتماً بوضع تاريخ للفلاسفة.

سادساً - الفرع الأثيني:

١ - رواده الأولون:

سبقت الإشارة إلى أن المدرسة السورية بزعامة يامبليخوس وأتباعه في مدرسة برجامة، قد وجهت اهتمامها إلى السحر والشعوذة والتنجيم، أما مدرسة اثينا التي تزعمها ابروقلس فقد حافظت على الطابع اليوناني وتأثرت بالتيارات المشائية[٢]، فكان من نتائج هذا التأثر أن أصبحت أكثر تنظيماً وأدق تعبيراً حتى أن الصورة العليا لهذه الفلسفة إنما نجدها عند أبروقلس وذلك لأن أفلوطين لم يترك لنا في الغالب مذهباً فلسفياً متكاملاً وإنما ترك لنا آراء حول موضوعات مختلفة لم ترتبط بعد ارتباطاً عضوياً، كما كان لهذا التأثر بالتيارات الأرسطية أثره[٣] الواضح في نمو الروح العلمية وبذلك انتفت نزعة السحر والشعوذة وما صاحبها من خرافات وأساطير والتي كانت مسيطرة على اتجاهات المدرسة السورية.

وأول شخصية تقابلنا في مدرسة اثينا هو ثامسطيوس (٣١٧/٣٨٨) وكان من

---

(١) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٣
وانظر، Zeller, Op. Cit., P.306.

(٢) عبدالرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ١٢٠.

(٣) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٣

شراح أرسطو في النصف الثاني من القرن الرابع[1]، عكف على شرح كتب أرسطو كالتحليلات الثانية، والسماع الطبيعي والنفس السماء، ومقالة اللام[2]، ولقد ذكره ابن النديم[3] بقوله إنه كان كاتباً ليوليانس المرتد إلى مذهب الفلاسفة عن النصرانية، وله من الكتب: كتاب إلى ليوليانس في التدبير، كتاب النفس ورسالة إلى ليوليانس الملك. وله رأي في مسألة العقل يختلف عن وجهة نظر الاسكندر الأفروديسي، فالعقل الفعال عند الاسكندر أزلي أبدي، أما العقل الهيولاني أو المادي فهو كالاله يفسد بفساد الجسم، أما ثامسطيوس فعلى العكس من ذلك، يرى أن العقل المنفعل أو الهيولاني شأنه شأن العقل الفعال مفارق وأنه دائم وواحد بالإضافة إلى بني الإنسان جميعاً[4]. وبعبارة أخرى، يرى ثامسطيوس أن العقل الفعال منا أو هو أنفسنا[5]. ولقد تأثر بهذا الرأي الفيلسوف الأندلسي ابن رشد[6].

ولقد شغل بلوتارك بن نسطوريوس مكان أفلاطون في رئاسة الأكاديمية وذلك أوائل القرن الخامس الميلادي[7]. كان بلوتارك أثيني المولد وممثلاً للأفلاطونية الجديدة في أثينا، وعرف بممارسة السحر والشعوذة والعلوم الخفية، وقد عرفه العرب وكانوا يسمونه فلوطرخس[8]، ويذكر القفطي أنه كان فيلسوفاً مذكوراً في عصره وله تصانيف مذكورة بين فرق الحكماء منها: كتاب الآراء الطبيعية ويحتوي على آراء الفلاسفة في الأمور الطبيعية خمس مقالات، وكتاب الغضب، وكتاب الرياضة مقاله ونقله قسطا بن لوقا البعلبكي وكتاب في النفس[9] وقد عمل على إحياء الحركة العلمية والفلسفية والتي استمرت حتى المرسوم الذي أصدره

---

(١) Zeller, Op. Cit., P.306.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٠٢.

(٣) ابن النديم، الفهرست، ص ٣٥٥.
وانظر، القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٧٥.

(٤) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٠٣.

(٥) Duhem, Le Système du Monde, Tom. Iv, (Paris 1931), PP.383/98.

(٦) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٠٣.
وأيضاً أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٣١٤.

(٧) Whittaker, Op. Cit., P.155.

(٨) انظر، ابن النديم، الفهرست، ص ٣٥٥.

(٩) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٧٠.

الامبراطور جستنيان والذي يقضي بإغلاق المدارس، الفلسفية عام ٥٢٩[1] وكان بلوتارك معلماً بارعاً وشارحاً متمكناً لأفلاطون وأرسطو واهتم بصفة خاصة بشرح النفسيات الأرسطية ومحاولة ربطها بالنفسيات الأفلاطونية[2] ومن أهم آرائه أنه جعل الخلود ممتداً إلى الجزء غير العاقل في النفس وبذلك يختلف عن كل من فورفوريوس وأبروقلس اللذين قصرا الخلود على الجزء العاقل في النفس الإنسانية، كما إشار إلى الحواس الباطنية كالتخيل والتذكر والإدراك متأثراً في ذلك بأرسطو[3]. ولقد توفي بلوتارك في سن متقدمة من حياته حوالى ٤٣١. وبعد وفاة بلوتارك رأس سيريانوس المدرسة من سنة ٤٣١ إلى سنة ٤٣٨ ووجه اهتمامه إلى اللاهوت برغم إيمانه بتعاليم المدرسة القائمة على مذهب أفلوطين.

ومن أهم ما عنى به سيريانوس هو محاولته التوفيق بين حكماء الإغريق من جهة وبينهم وبين «هوميروس» وكتب الوحي الشهيرة في ذلك العهد من جهة أخرى[4].

ويذكر القفطي[5] أنه كان حكيماً شارحاً لكتب أرسطوطاليس، ولقد ورد اسمه في عبارة مقتضبة في حكمة الإشراق للسهروردي الإشراقي حيث يقول: «إنه لا رد على الرمز كما ذكر سوريانوس»[6].

٢ ـ أبروقلس (٤١٠/٤٨٥م):

أ ـ حياته:

يعتبر أبروقلس بلا شك أكثر المفكرين أصالة بعد أفلوطين، كما كان أقدر

---

(١) Whittaker, Op. Cit., P.155.

(٢) محمد علي أبوريان، مرجع سابق، ص ٣٤٤.

(٣) Whittaker, Op. Cit., P.156.

(٤) محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، جـ٢، ص ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٥) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ١٣٥

(٦) راجع: مقدمة حكمة الإشراق للسهروردي
وانظر محمد علي ابو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٨، ص ٩٣

المنظمين للمدرسة. ولد أبروقلس في مدينة القسطنطينية حوالى ٤١٠م من أسرة ثرية في ليقية، وكان والده قاضياً. درس أبروقلس البلاغة والقانون الروماني بالاسكندرية وبعد ذلك درس الرياضيات والفلسفة كما أظهر براعة فائقة وسريعة بتعلمه أصول المنطق الأرسطي على يد أستاذه السكندري أوليمبيودورس[١]. اتجه أبروقلس إلى أثينا في العشرين من عمره وهناك تتلمذ على أيدي سوريانوس وبلوتارخ، وكان زاهداً[*] منقشفاً طوال حياته حيث امتنع عن تناول لحوم الحيوانات على الطريقة الفيثاغورية[٢].

كان أبروقلس مشغولاً دائماً بالدراسة والكتابة والخواطر الشخصية بالإضافة إلى العبادة والصلوات، وكثيراً ما كان عصبي المزاج، متغطرساً أحياناً، ميالاً إلى النقد وبخاصة في الفلسفة، كما كان محباً لأصدقائه وتلامذته، كريماً في معاملته، بارعاً في ممارسة السحر[٣][**]، ويقال إنه كان يمارس عدة تقشفات طقسية في الأيام المقدسة لكل الأديان بالإضافة إلى أيام خاصة محددة بظهور القمر[٤].

ويذكر مارينوس أن أبروقلس كان حريصاً على زيارة مقابر الأبطال الأتيكيين في أيام معينة، ثم مقابر الفلاسفة فمقابر أصدقائه وأخيراً أقاربه[٥]، وكان عندما يفرغ أو ينتهي من أداء الطقوس والشعائر المعتادة كان يذهب بعيداً إلى الأكاديمية حيث يصب السوائل المقدسة أولاً لأرواح أسرته ثم جنسه فأرواح الفلاسفة بصفة عامة وأخيراً أرواح كل البشر[٦]. ولقد بلغ به إخلاصه للفلسفة والدين حداً جعله يرفض الزواج خشية أن تحول شواغل الحياة العائلية بينه وبين

---

(١) Marinus. Vita Procli. C.12.

(*) كان أبروقلس نباتياً يقتصر في طعامه على الخضروات والحبوب والفاكهة فقط.

(٢) Ibid., C. 19.

(٣) Ibid., C. 28.

(**) يقال إنه كان يمارس ما يسمى بالسحر

انظر. J. Rosan. «Proclus». in the Encyclopaedia of philos. Vol.6. New York, 1972, PP.479/80.

(٤) Marinus. Op. Cit., C. 19.

(٥) Ibid., C. 19.

(٦) Ibid., C. 36.

العناية بمدرسته، ومما أثر عنه في الناحية العلمية أنه كان يلقي دروسه من غير تحضير، كما كان فصيحاً، سهل العبارة تنساب الجمل من بين شفتيه كأنه ملهم، وكانت عيناه لامعتين وبطراته ساحرة إلى حد ان كان تلاميذه وهم في حضرته يتصورون أنهم في محضر إله[١].

تأثر أبروقلس بالكهانة الشائعة في الشرق والفيثاغورية الجديدة وقدم مذهباً فلسفياً كان له فيما بعد تأثير كبير[٢]. ويذكر القفطي أن أبروقلس هو القائل بالدهر، كما كان متكلماً عالماً بعلوم القوم أحد المتصدرين فيها. وله تصانيف كثيرة في الحكمه منها: كتاب حدود أوائل الطبيعيات، كتاب شرح أفلاطون أن النفس غير مائتة ثلاث مقالات، كتاب الثأولوجيا وهي الربوبية، كتاب تفسير وصايا فيثاغورس الذهبية، كتاب برقلس ويسمى ذيادوخس. كتاب في المثل الذي قاله أفلاطون في كتابه المسمى غرغياس سرياني وكتاب برقلس الأفلاطوني الموسوم باسطوخوسيس الصغرى وغيرها[٣].

ب ـ مؤلفاته:

خصص أبروقلس جزءاً كبيراً من نشاطه في التعليق على أفلاطون، كما كتب أعمالاً رياضية وشروحاً فلسفية وترانيم للآلهة، وشرح المحاورات الأفلاطونية تيماوس والسياسي وبارمنيدس والقبيادس، واقراطيلوس، وشرح على مبادىء إقليدس الرياضي وآخر على «المجسطي» لبطليموس، ومن الأعمال الفلسفية التي لا تأخذ شكل تعليقات هو مؤلفه الضخم بعنوان «اللاهوت الأفلاطوني» بالإضافة إلى ثلاثة أعمال أقل: «في العناية» وكتاب «في الشرور» وآخر «في القدر» ولقد ظلت بترجمتها اللاتينية التي أعدها وليم الموربيكي رئيس أساقفة كورنثه بالإضافة إلى عمله الرئيسي «عناصر اللاهوت»[*] وهو تعبير عن

(١) انظر، محمد غلاب، مرجع سابق، ص ٣٣٥.
وأيضاً: J. Rosan, Op. Cit., P.479.

(٢) أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٣١٥.

(٣) القفطي، مرجع سابق، ص ٦٣.

(*) عرف العرب له ملخصاً باسم إيضاح الإيضاح في الخير المحض ترجمه من السريانية إلى العربية إسحق بن حنين وحققه وقدم له الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه الأفلاطونية المحدثة عند العرب؛ كما نقله من العربية إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر جيرار الكريموني وعرف عند =

مذهب أفلوطين بطريقة معدلة[1].

جـ - مذهبه الفلسفي:

عرض أبروقلس فلسفته في بعض مؤلفاته الرئيسية مثل عناصر اللاهوت واللاهوت الأفلاطوني بالإضافة إلى التعليقات الكثيرة التي كتبها على محاورات أفلاطون، ولقد كان هدف أبروقلس ليس فقط إقامة نسق فلسفي متكامل على نحو ما فعل أفلاطون وأرسطو، بقدر ما كان هدفه هو محاولة نشر الفلسفة الدينية في إطار العقلية الإغريقية القديمة.

جمع أبروقلس في فلسفته عناصر أفلاطونية وأخرى أرسطية وثالثة أفلاطونية جديدة ومزجها بالطقوس والشعائر الدينية الشرقية متأثراً في ذلك بأفلوطين ويامبليخوس، وبذلك استطاع أن يقدم مذهباً يعبر عن النزعة التلفيقية التي انتهى إليها العقل اليوناني في العصر الهللينستي والتي امتدت طوال خمسة قرون؛ واشتمل مذهبه على جملة آراء ووجهات نظر في الميتافيزيقا والنفس والأخلاق والتصوف.

أولاً - الميتافيزيقا:

عرض أبروقلس لميتافيزيقاه في كتابه الرئيسي «عناصر اللاهوت» الذي يعد موجزاً واضحاً لإلهيات أفلوطين ولكن بصورة معدلة. ولم تأت ميتافيزيقا أبروقلس بشيء جديد يسترعي الانتباه وإنما كانت بمثابة محاولة لإصلاح أعمال الفلاسفة السابقين وجعلها أكثر تنظيماً واتساقاً وذلك بتطبيق أفضل المناهج وأيسرها[2].

= الغربيين بكتاب العلل.

انظر، يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٠١، وأيضاً أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٣١٥.

(١) Emile Brehiér, The Hellenistic & Roman Age, Trans. by Wade Baskin, First Phoenix Edit., 1965, PP.207/8.

وأيضاً: انظر يوسف كرم، ص ص ٢٩٩/٣٠٠.

(٢) أنظر، محمد غلاب، مرجع سابق، ص ص ٣٦٦.

ولقد استخدم أبروقلس قواعد إقليدس وانتقى أفضلها وهو برهان الخلف(*) مثلاً: يرى أبروقلس أن تمثل حد بعينه في بعض حدود كمية من الكميات أو منها جميعاً لا يكفي وحده لأن يشرح هذه الكمية ولا أن يبرهن على وجوده فيها إلا إذا كان سابقاً عليها جميعها، وأيضاً إذا وجدت مجموعة من الموجودات الخيرة فإن تمثل الخير في بعضها أو فيها جميعها لا يقوى على شرحها فلا بد أن يكون الخير سابقاً على جميع الموجودات الخيرة حتى يكون قادراً على شرحها وإيضاحها(١). وبناءً على ذلك يقرر أبروقلس أن هناك ثلاث لحظات للوجود هي على الترتيب: الوحدة μοìνη ثم ما يصدر عنها προο'δως ثم العودة إلى الوحدة مرة أخرى ε''πι6Tρo𝒟η' فكل حد من حدود الصدورات قائم في مبدئه ثم خارج عنه وأخيراً راجع إليه(٢).

ويفسر أبروقلس مراتب الموجودات في تخطيطه للكون على النحو التالي: يوجد الواحد أولاً وهو الطبيعة القديمة أو الوجود الأول والعلة الأصلية أو الخير القديم، والواحد هو مصدر الكثرة الموجودة في العالم لأنه واحد وحدة مطلقة وان كل معلول فيه يعود في نهاية المطاف إليه باعتبار أنه العلة المطلقة التي لا تعلوها علة، كما أن كل خير في العالم يرجع إليه باعتبار أنه الخير المطلق الذي لا يعلوه خير. يقول أبروقلس: «إن الواحد فوق الأشياء جميعاً، ولا يمكن مشاركته ولا حتى معرفته، وأنه أسمى من الوجود والفكر، فائق للطبيعة، وتندرج تحته وحدات أو وسائط بينه وبين العقل، ثم يأتي العقل بمراتبه الثلاث التي ترمز للوجود والحياة والفكر، كما توجد بعد النفس نفوس ثلاث إلهية وجنية وإنسانية وأخيراً توجد بعد الطبيعة طبيعيات»(٣).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الواحد لدى أبروقلس يختلف عن الواحد

(*) Absurdus هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، ويقابله القياس المستقيم. راجع: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، جـ٩، ص ٤٨٢.

(١) E. Brehier, The Hellenistic & Roman age, P.20.

وانظر، محمد غلاب، مرجع سابق، ص ٣٣٦.

(٢) F. Copleston, Op. Cit., P.222.

(٣) Proclus. Elements of Theology. Trans. by E.R. Dodds. (1933). Propositions. 20.

الأفلوطيني فالواحد عند أبروقلس لا يمكن لنا معرفته لأنه فائق للطبيعة ومن ثم لا يتيسر لنا إدراكه إلا بواسطة قوة غامضة ذات رموز خفية تكمن في أحجار خاصة وأعشاب وحيوانات[١]. ويأتي العقل في المرتبة الثانية في تخطيط ابروقلس للوجود، والعقل وحدة لكنه متكثر في ذاته وبداخله مراتب ثلاث هي الوجود والعلم والحياة، ويرى أن هذه المراتب الثلاث يكشف كل منها عن وجه من وجوه العلة الفائقة للطبيعة، فالأولى هي التي تكون قد تلقت من علتها الوجود فقط، والثانية هي تلك التي تلقت الحياة والوجود معاً، والثالثة والأخيرة هي تلك التي تلقت القدرة على الإدراك والفهم الصحيح أي المعرفة[٢].

وتأتي النفس في المرتبة الثالثة عند أبروقلس، وتعتبر بمثابة همزة وصل بين العالم المعقول أو المثالي والعالم المحسوس أو المرئي، وتنقسم إلى ثلاثة أنواع إلهية ويقصد بها نفوس الآلهة التي كان يعظمها اليونان، ثم النفوس الجنية وتشمل نفوس الملائكة والجن والأبطال والنفوس الإنسانية أو الناطقة وهي التي تحل في الأجسام مؤقتاً وتكون ذات طبيعة أثيرية نورانية[٣].

ويتجه أبروقلس اتجاهاً أفلوطينياً حين يقول «إن ما هو كامل يتجه لتوليد ذاته وان كل علة منتجة تتولد عنها كل المبادىء اللاحقة أو التالية بينما هي ثابتة»[٤]. فكل علة كما يقول أبروقلس توجد أشياء مثلها ولا تنتج أنداداً، وإن التقدم من العلة إلى آثارها يتم عن طريق المشابهة أي مشابهة اللاحق للسابق، ويتراجع اللاحق إلى علته لأن كل شيء يسعى إلى الكمال والخير مصدر وجوده[٥]. فالعودة هنا هدفها كما يذكر أبروقلس هي الاتحاد بالواحد[٦]، وإن التقدم والعودة يشكلان نشاطاً دائرياً، فهناك دوائر أصغر وأخرى أكبر بحسب العودة إلى

---

(١) Radhakrishnan, Eastern Religions & Western Thought, 2nd. edit., London, 1940, P.218.

(٢) Prop., 39

(٣) Whittaker, Op. Cit P178

(٤) Prop. 26 & Enn , V, I, 6

(٥) Ibid., P.27

(٦) Ibid., P.32

الأشياء[١]، وهكذا فإن كل شيء له علة يتقدم منها ويعود إليها في نهاية المطاف[٢].

يقول أبروقلس: «إن الموجود الذي لديه القدرة على الرجوع للخلف، إلى نفسه هو الموجود بذاته الذي لم يتولد من شيء، لأنه لو كان مخلوقاً لكان ناقصاً مفتقراً إلى غيره، لكن الذي يخلق ذاته هو دائماً تام لا يحتاج إلى غيره لإكمال ذاته»[٣]. فالموجود ذاته بسيط أي لا ينقسم ولا يتركب من أجزاء، ذلك أنه لو كان قابلاً للانقسام فإنه لا يستطيع العودة إلى ذاته، كما أنه لو كان مركباً، فإن التركيب يجعله مفتقراً إلى عناصره الخاصة به التي يتألف منها ومن ثم لا يكون مكتفياً بذاته فالواحد إذن عند أبروقلس أزلي أبدي بسيط مكتف بذاته[٤].

وتأتي المادة في نهاية تخطيط الوجود العقلي والمادي عند أبروقلس، وإذا كان أفلوطين قد جعلها مخلوقة من النفس، فإن أبروقلس اشتقها من اللامحدود الذي يضاف إلى المحدود فيكون منهما الخليط[٥]. وإذا كان أفلوطين من جهة أخرى قد ذهب إلى أن الشر موجود بالضرورة ويحدده بعدم الاستقرار في العالم المادي[٦]، ومن ثم فالمادة عنده ليست شراً كما أنها ليس خيراً بل هي محايدة، فإن أبروقلس يرى أيضاً أن الشر موجود بالضرورة في العالم ويرجع وجوده إلى النقص الموجود في المتوسطات التي تتوسط بين الله والعالم[٧]. وبذلك يدفع أبروقلس فكرة إرجاع الشر في وجوده عن الآلهة، ويذكر أن وجوده أمر ضروري، وأنه إذا كانت المادة أصلاً للشرور فإن ذلك لم يكن بمحض إرادتها وإنما بسبب نقص المراتب الوسطى والدنيا وقصورها عن قبول الخير، كما أن هذا النقص أيضاً بسبب كون المادة أقل مراتب الوجود كمالاً وخيرية[٨].

---

(١) Ibid., P.33.

(٢) Ibid., P.35.

(٣) Ibid., P.42.

(٤) Ibid., P.45.

(٥) انظر، محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٧.
وأيضاً، Zeller, Op. Cit., P.309.

(٦) Enn., I, 8, 5.

(٧) Proclus, Commentary on the Timaeus, 115e.

(٨) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٠٠.

هكذا يفسر أبروقلس مراحل تطور العالم بأدوار ثلاثة كمون وظهور فعودة أما المشابهة أو المماثلة والمعايرة ثم السعي لبلوغ الخير فهي أسباب تطور هذا العالم، ويدافع أبروقلس عن فكرة قدم العالم وأزليته(*)[1] متابعاً بذلك أفلوطين وينتقد فكرة الخلق في الزمان، وكذلك العقيدة المسيحية مثل أفلوطين وفورفوريوس قائلاً: «ما الدافع الذي دفع الإله على الخلق بعد هذا الركود والخمول اللذين كان غارقاً فيهما منذ الأزل؟ أليس ذلك لأنه رأى أن هذا هو الأحسن وبذلك كان عليه ثمة أمرين: أما أنه كان يجهل هذا الفضل أو كان يعلمه، فإذا كان يجهله فالجهل لا يتفق مع الالوهية، وإذا كان يعلمه فلماذا لم يبدأ الخلق قبل ذلك؟»[2].

ثانياً ـ النفس:

سبقت الإشارة إلى أن النفس تأتي في المرتبة الثالثة بعد الواحد والعقل في تخطيط أبروقلس للوجود، وأنها تنقسم إلى ثلاثة أنواع، نفوس إلهية وأخرى جنية وثالثة إنسانية، ويرى أنها ذات طبيعة روحية وليست مادية كما أنها مستقلة عن البدن ولهذا فهي خالدة، أما البدن فطبيعته مادية صارمة ومن ثم فهو العضو القابل للانحلال والفساد، وهذا رأي أفلاطوني أفلوطيني قديم[3].

وإذا كان أبروقلس يتفق مع أفلاطون وأفلوطين حول طبيعة النفس إلا أنه يختلف عنهما في مسألة الهبوط أو السقوط، فلقد علل أفلاطون[4] هبوط النفس إلى الجسم بفكرة الخطيئة أو الاثم الذي ارتكبته النفس في عالمها العلوي، إلا

(*) لقد كتب أبروقلس حججاً على قدم العالم وقد وجدت هذه الحجج في مخطوطة بالظاهرية بدمشق عثر عليها الدكتور عبدالرحمن بدوي ونشرها في كتابه «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» وقد أوردها الشهرستاني في الجزء الثالث من الملل والنحل ص ٧٨/ ٨٥ تحت عنوان «شبه بروقلس في قدم العالم».

راجع: عبدالرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص ٣٤/ ٤٢ وكالة المطبوعات ـ الكويت ١٩٧٧.

(١) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٧.

(٢) Proclus, Commentary on the Timaeus, 88c.

(٣) Whittaker, Op. Cit., PP. 179/80.

(٤) Phaedo, 64/66 & Phaedrus, 245C & Republic 614/18 & Timaeus, 82/89.

أنه يذكر في موضع أخرى أن الهبوط أمر ضروري لبعث النظام والجمال فيه، وقد تابعه أفلوطين[1] في ذلك

أما أبروقلس فلم يكن متابعاً لهما ويرى أن هبوط النفس إلى الجسم لا يعتبر خطيئة أو إثماً اقترفته النفس أو عقاباً لها ولكن يعتبر الهبوط أمراً ضرورياً وهاماً لتربية النفس وتهذيبها، وأشار إلى أن هناك نفوس خالدة وأخرى فانية وذكر أن العقل الإنساني قاصر عن الإحاطة بنفوس الآلهة والنفوس الجنية لأنه ليس بمقدوره معرفة كنههما[2].

ثالثاً ـ آراؤه الأخلاقية والصوفية:

لم يكتب أبروقلس نسقاً متكاملاً في الأخلاق، وإنما جاءت أخلاقه وتصوفه في عدة آراء متناثرة يمكننا إيجازها فيما يلي:

أ ـ آمن أبروقلس وكذلك يامبليخوس بالنعم الإلهية التي تأتي عن طريق العرافة أو الكهانة[3] كما سلم كل منهما بالتجارب والممارسات الزهدية.

ب ـ أشار أبروقلس إلى أنواع الفضائل التي ذكرها يامبليخوس من قبل، واعتبر أن الفضيلة التأملية أو الروحية ارفع منزلة وأكثر قيمة من الفضيلة العملية[4].

جـ ـ يرى أبروقلس أنه لما كان العالم يهدف في حركته إلى العودة للواحد لذا فإنه يحاول الاتحاد به لأنه العودة هدفها الاتحاد بالموجود الأول كما يذكر ان الاتحاد بالواحد هو أمر صعب للغاية ولا يتسنى للإنسان بلوغ هذه المرتبة إلا برفض مطالب الجسد الدنيئة كالشهوات واللذات وكذا سائر الرغبات الطبيعية والاهتمامات السياسية والعلاقات الاجتماعية[5]

د ـ يؤكد أبروقلس أن الاتحاد بالواحد لا يتم إلا بوسائل خارقة للطبيعة أو

---

(١) Enn., IV, 8, 2.

(٢) Zeller, Op. Cit., P.309

(٣) Proclus, The Chaldean Philos.. II. IV

(٤) Zeller, Op. Cit., PP. 309/10.

(٥) Proclus, Commentary on the First Alcibiades, Col..518.

قوى غامضة ذات طبيعة سحرية ربما تكمن في أحجار خاصة وأعشاب وحيوانات[1].

هـ - يذكر ابروقلس أن أهم المراحل الروحية التي يجتازها السالك في طريقه للاتحاد بالموجود الأول هي مرحلة العشق[*] فمرحلة الحقيقة وأخيراً مرحلة الإيمان وهي أعلى المراتب باعتبار أنها إقامة روحية فيما لا يمكن إدراكه أو الكلام عنه[2].

و - يرى ابروقلس أن الإيمان أسمى من المعرفة لأنه عن طريق الإيمان يمكننا أن نصل إلى الواحد أو الموجود الأول باعتباره أسمى نهاية لمطامح الإنسان، فالإيمان إدراك للمبادىء الميتافيزيقية ومن ثم فهو أعلى مرتبة منها، كما يركز أيضاً على أهمية المعرفة العقلية التي تمهد للإنسان الطريق للمعرفة الحدسية وبالتالي يتمكن من إدراك الحقائق المثالية الأبدية[3].

ز - تعبر فلسفة أبروقلس وبخاصة في بعض جوانبها الأخلاقية عن نزعة دينية تبدو في ممارسته للطقوس والشعائر الدينية، فضلاً عن دعوته القائلة بأنه لا يجب على الفيلسوف أن يلاحظ العادات الدينية لمدينة بعينها وإنما يجب أن يتجه إلى تفسير العالم أجمع[4].

هذه خلاصة آراء أبروقلس زعيم الأفلاطونية الجديدة في أثينا يبدو منها تأثره الواضح بأفلاطون وأرسطو والرواقية وأفلوطين ويامبليخوس بالإضافة إلى الأفكار الشرقية القديمة، وانتقلت فلسفته إلى العصر الوسيط وأثرت تأثيراً كبيراً في الأوساط المسيحية، وأخذ عنه أسقف سوري في القرن الخامس، وان كان

---

(١) Radhakrishnan, Op. Cit., P.218.

(*) ربما يقصد بالعشق هنا العشق الغريزي أو الجذب الطبيعي المحرك لجميع الموجودات؛ ويقابله العشق الإلهي وهو أعلى مراتب الوصول عند الصوفية، وفيها ينكر العارف معروفه فلا يبقى هناك عارف ولا معروف، ولا عاشق ولا معشوق، بل عشق واحد مطلق هو الذات الحق. انظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي - جـ٢ - دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢، ص ص ٧٤/٧٥.

(٢) Proclus, The Chaldean Philos., 11, IV.

(٣) Whittaker, Op. Cit., P.162.

وانظر، Proclus, Platonic Theology, Book IV, PP.186/94.

(٤) Whittaker, Op. Cit., PP. 158/59.

يدعى ديونيسيوس الأريوباغي تلميذ القديس بولس فوصلت مؤلفاته إلى الغرب في القرن التاسع وترجمت إلى اللاتينية باعتبارها لتلميذ بولس الرسول فكانت مصدراً هاماً في الفلسفة واللاهوت أو ما يسمى باللاهوت السلبي[١].

هكذا كان أبروقلس بمثابة حلقة وصل أو ربط بين الفكر القديم والفكر الحديث[٢]، كما أخذت الأفلاطونية الجديدة طابعها النهائي على يديه وهذه الصياغة المذهبية الأخيرة إنما هي شهادة على اندثار الفكر اليوناني القديم في نظراته القائمة على العقل والمنطق وبلوغه مرحلة الشيخوخة التي أسلمته إلى متاهات السحر والأساطير[٣].

٣ ـ دمسكيوس:

خلف أبروقلس على زعامة المدرسة كل من مارينوس Marinus ودمسكيوس Damascius. كان مارينوس رياضياً بارعاً، وعرف بممارسته السحر والشعوذة، وكتب كتاباً عن حياة أبروقلس، أما دمسكيوس فكان من أبناء دمشق كما يبدو من اسمه، ولكنه تعلم في الاسكندرية وأثينا[٤]، وكان من أقرباء يامبليخوس وأشد المعجبين به، وتتلمذ لمارينوس، واشتهر بالجدل وكتب حياة ايزيدور Isidore وعمل آخر بعنوان «عن المبادىء الأولى»[٥] περὶ Τῶν πρωΤων αρχῶν.

انتقد دمسكيوس ثلاثية الوجود عند أبروقلس وذهب إلى أن هذا التخطيط لم يستمد أصوله من محاورة بارمنيدس[٦] كما ادعى صاحبه، وصرح بأنه يوجد فوق الواحد ذلك الذي لا يمكن الإحاطة به أو التعبير عنه بالألفاظ، والمتعالي أو المفارق إلى حد أنه يصعب وصفه بالعلو أو المفارقة ومن ثم يجب وضع هذا

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ص ٣٠٠/٣٠١. وانظر، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ص ٥٦/٥٧.

(٢) Proclus, Elements of Theology. Trans. by E.R. Dodds, (1933). PP. XXVI, XXVII.

(٣) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٤٨.

(٤) Whittaker, Op. Cit., P.180.

(٥) Zeller, Op. Cit., P.310.

(٦) Brehier, The Hellenistic & Roman Age, PP.211-12.

المبدأ فوق كل شيء وخارج كل شيء، فضلاً عن انه لا يتصل بأية حقيقة صادرة عنه من أي الجهات[1]. ولقد ذهب دمسكيوس إلى ان العالم المحسوس أو المرئي ليس صورة للعالم المعقول كما قرر أفلاطون وافلوطين من قبل وإنما هو صورة لبعض نواحيه فحسب، أما صدور الكثرة عن المبدأ الأول أو العلة الأولى وعودة بعضها إلى هذا المبدأ الأول فلا يمكن أن يكونا حقيقيين إلا بالنسبة إلى الحقائق المعقولة[2].

كان دمسكيوس يقول بنظرية خلود المادة التي أعلنها أرسطو من قبل معارضاً بذلك العقيدة المسيحية في الخلق، ولهذا لم يرض عنه الامبراطور جستنيان الذي كان يتمثل لنفسه امبراطورية موحدة تتفق مع حاكمها في الدين وقد أدى هذا الاستنكار الرسمي إلى نوع من الاضطهاد بالنسبة لجميع الفلاسفة ثم صدر القرار الذي يقضي بإغلاق المدارس الفلسفية في أثينا عام ٥٢٩م وهاجر سبعة[*] من الفلاسفة إلى فارس وكان دمسكيوس واحداً منهم فرحب بهم كسرى الذي كان مغرماً بفلسفة الإغريق وعلمهم، ولقد توقع هؤلاء الفلاسفة أن يجدوا عند كسرى دولة مثالية يحكمها فيلسوف ولكن توقعهم قد باء بالفشل وطلبوا إليه أن يؤذن لهم بالعودة رغم إغرائه الشديد لهم بالبقاء وعندما رجعوا ضمنوا الاتفاقية التي تمت بين كسرى وجستنيان نصاً قانونياً يكفل لهم التمتع بالحرية والحماية في ظل الحكومة الرومانية[3].

وقد نبه دمسكيوس في كتابه (حياة ايزيدور) إلى انحطاط التعاليم الفلسفية في أثينا خلال عصر هيجياس (٥٢٥م) Hegias الذي اهتم بالطقوس والشعائر والممارسات الدينية أكثر من الفلسفة، وبذلك لم تعد الاسكندرية قبلة Mecca

---

(١) Damascius, on the First Principles, Trans. by Chaigent, 1898, I, 15, 13.

(٢) Ibid P 156, 31-160, 22

(*) كان سمبليقوس Simplicius واحداً من هؤلاء الفلاسفة الذين رحلوا إلى بلاد فارس. وكان تلميذاً لدمسكيوس، وتلقى الفلسفة بأثينا والاسكندرية، وله شروح على أرسطو كالمقولات، السماع الطبيعي، السماء، والنفس

انظر، Zeller, Op Cit . P.310

وأيضاً، يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٠٣

(٣) Zeller Op Cit P 310

للفلاسفة وبرهنت باضطهادها لهم تحت قيادة البطريرك أثاناسيوس Athanasius وبقتل الجماهير المتعصبة للأفلوطينية المحدثة هيباثيا Hypatia عام ٤١٥م وبذلك فقدت المدينة الكثير من عظمتها ولم تعد العاصمة الجديدة للامبراطورية مركزاً إشعاعياً للدراسات الفلسفية[1]. وهكذا انتهت الأفلاطونية الجديدة بموت الفلسفة الإغريقية والثقافة بوجه عام وانطبع القرنان السادس والسابع الميلاديين بالسكون العميق.

---

(١) Bréhier, Op. Cit., P.214.

أثر الأفلاطونية الجديدة فى اللاهوت المسيحى:

بعد عرضنا للأفلاطوبية الجديدة واتجاهاتها المختلفة ينبغى أن نذكر إلى أى مدى تأثر الفكر المسيحى بتلك الاتجاهات المختلفة خاصة أفلوطين على اعتبار أن أهميته التاريخية كانت عاملا من العوامل التى شكلت مسيحية العصور الوسطى واللاهوت الكاثوليكى فكيف انتقلت الأفلاطونية الجديدة إلى الغرب المسيحى، وما مدى معرفة المسيحيين بأفلوطين ؟

لقد انتقلت الأفلاطونية إلى الغرب المسيحى عن طريق فلاسفة العرب واليهود بواسطة بعض المصادر اليونانية القديمة التى وصلت إلى اللاتين بفضل ترجمتها العربية التى نقلت إلى اللاتينية مثل كتاب «الخير المحض» وكتاب «أوثولوجيا» ، ويمكن القول بأن فلاسفة العرب كالفارابى وابن سينا كانوا بمثابة همزة وصل لنقل الآراء الأفلاطونية إلى العالم المسيحى وذلك فى ثوب شرقى دينى جعل هذه الآراء أقرب إلى الجو الدينى السائد فى القرون الوسطى[*].

ولقد كان لكتاب «النفس» لابن سينا، و«إلهيات الشفاء» أثر محسوس فى بعض التيارات الأوغسطينية[١].

كما كان كتاب «ينبوع الحياة» لابن جبرول الذى كان يعرف باسم Avicebron فى العصور الوسطى اللاتينى، دور ذو شأن فى إدخال التيار الأفلاطونى فى بعض الأوساط الأوغسطينية[٢].

ويعتبر أفلوطين بلاشك أكبر الفلاسفة الذين عملوا على توجيه التيارات التصوفية المتأثرة بالفلسفة اليونانية، فقد جمعت تساعياته صلات الواحد بالكثرة

(*) تبدأ فلسفة القرون الوسطى على وجه التدقيق فى القرن التاسع وتنتهى تقريباً فى القرن الرابع عشر، أما الفترة التى جاءت منذ بدء المسيحية حتى القرن التاسع فتسمى بفترة الآباء Age Patristique وذلك لأن التفكير فى هذه الفترة كان مقصوراً على آباء الكنيسة الذين حاولوا أن يدافعوا عن الدين المسيحى ضد الغارات العنيفة التى شنها الفلاسفة اليونانيون المعاصرون أى الأفلاطونيون المحدثون وكان بينهم من آمن بالفلسفة اليونانية وبخاصة الأفلاطوبية المحدثة إلى جانب إيمانه بالمسيحية، أو من آمن بالمسيحية من أجل إيمانه بالأفلاطونية المحدثة أو على العكس (انظر: عبد الرحمن بدوى، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ١٥)

(١) جورج شحاته قنواتى، أثر ابن سينا فى الفلسفة الغربية ومقامه فى تاريخ الفلسفة العام، دائرة المعارف اللبنانية، ج٣، بيروت ١٩٦٠، ص ٢٣٣-٢٣٨.

(٢) علي سامى النشار، جورج شحاته قنواتى، الأصول الأفلاطونية، المأدبة، دارالكتب الجامعية، ١٩٧٠، ص ٢٧١.

وانتشر مذهبه عند المسيحيين بواسطة بعض المبادئ الموجودة عنده وعند تلميذه أبرقلس.

ولعل أول فيلسوف يقابلنا تأثر في فلسفته بالأفلاطونية المحدثة عامة وبأفلوطين خاصة هو القديس أوغسطين.

فلقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الأفلاطونية هي التي قادته إلى المسيحية رغم أنه كان قد آمن بالمسيحية، وقد أفادته رسائل أفلوطين في حل مشكلات عقلية كانت تحول بينه وبين فهم المسيحية كما يجب أن تفهم[١].

والدليل على ذلك أنه توهم عند قراءته الأولى لها أنه وجد فيها العقائد المسيحية الكبرى وهي غير موجودة بلا ريب، وأنه إنما فرح بالفلسفة الأفلاطونية لهذا السبب مما يدل على أنه كان مسيحياً بالقلب قبل أن يطلع عليها وأنه عندما قرأها بهذا الاستعداد توهم أنه وجد فيها أن الله خالق العالم والنفس في حين أن أفلوطين يقول بصدور الموجودات عن المبدأ الأول صدوراً ضرورياً وتوهم أنه وجد فيها القول بالكلمة أي بأن المسيح «كلمة الله» مع أنه الأقنوم الثاني عند أفلوطين أي العقل الكلي متمايز من الأول وأدنى منه مرتبة.

على أن أوغسطين يستدرك فيقول أنه لم يقرأ فيها تجسد الكلمة ولم يجد ذكراً للبعث بحيث يمكن القول بأنه أحال أفلوطين مسيحياً، لا لأنه انقلب أفلوطينيا، ولقد تأثر أوغسطين كثيراً بالأفلاطونية الجديدة وذلك بعد اطلاعه على الترجمة اللاتينية للتساعيات الأفلوطينية فضلاً عن قراءاته واطلاعه على كتابات الأفلاطونية المحدثة.

ورغم أن أوغسطين على علم تام بأن هناك فارقاً بين تساعيات أفلوطين وبين ما جاء في الأناجيل فإن كتاباته قد تسللت إليها بعض أفكار الأفلاطونية المحدثة ولكن أوغسطين رغم تأثره باتجاهات الأفلاطونية المحدثة، إلا أنه يختلف عنهم في تصوره لطبيعة الله وعلاقته بالعالم، ويتفق معهم في النظرة العامة للوجود ووصف طبيعة الحياة الإنسانية على الأرض.

كما يلاحظ أن فكرة الاتحاد مع الواحد عند أفلوطين تتفق إلى حد كبير مع ما جاء في الفكر المسيحي والمسيحية فيما يتعلق بالخلاص والرؤية السعيدة لله.

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٤٥.

ويؤكد أوغسطين بأن تساعيات أفلوطين قد يسرت له الدخول فى مملكة القداسة والنور وذلك لأنها قد مكنته من اكتشاف عالم الروح الذى تعذر الكشف عنه حتى ذلك الحين.

«ينبغى حسبما يعلم أفلوطين - الصعود نحو مثال الخير الذى تصمو إليه جميع الأرواح أجرؤ على القول بأنه يسهل على المرء أن يعرف ما أريد أن أقول ومدى ما يتضمنه قولى من جمال - إن مثال الخير هو موضوع الرغبة والشوق الذى تتجه نحوه (باعتباره أنه هو مثال الخير) غير أن الذين يصلون إليه هم فقط أولئك الذين يصعدون نحو العالم العلوى (الملكوت الأعلى) فهم يتجهون نحوه أى الله) ويتجردون من ثيابهم التى ارتدوها فى هذا العالم المحسوس تمامًا مثل الذين يتجهون نحو الأماكن الأكثر قداسة داخل المعابد فأولئك عليهم أن يتطهروا وأن يتركوا ملابسهم القديمة ويصعدوا وهم مجردون تماماً حتى من الثياب عندئذ نرى الكائن الأعلى فى تجرده وبساطته ونقائه وهو الكائن الذى يعتمد عليه كل موجود والذى يتجه نحوه كل كائن والذى به يكون الوجود والفكر وذلك لأنه هو علة الحياة والفعل والوجود»[1].

وفى مواضع أخرى يكشف أوغسطين بدقة أكثر:

«إن المرء يعجب بالعالم المحسوس لعظمته وجماله ونظامّ حركته الأزلية، وللآلهة الحالين فيه سواء أكانت مرئية أم غير مرئية وأيضًا الشياطين والحيوانات والنباتات، غير أن المرء يصعد إلى نموذجه الدائم أى (مثاله) ولعالمه الحقيقى وهناك يدرك جميع المعقولات التى يتجلى فيها نموذج الأزلية والمعرفة لذاتها وللحياة، وهناك يدرك أيضًا العقل الخالص الذى يوجد على قمتها وأيضًا يدرك الحكمة السامية والحشياة الحقة تحت رعاية

---

(١) E. Bréhier, Plotin, Les Ennéades, 1, 6, 7.

«كرونوس»(*) Kronos الذى هو عقل مكتف بذاته(١)

ولقد تأثر اللاهوت المسيحى وبخاصة عند أوغسطين وديونيسيوس بالأفلاطونية الممزوجة بالفيثاغورية فسمى الله الواحد أو المونادMonad كما أن آباء الكنيسة الإسكندريين وأوغسطين نظروا إلى بعض الصفات الإلهية مثل(اللانهاية والقدم والعظمة من جهة الوحدة.

وإذا كانت الكثرة فى مذهب أفلوطين تكون كلا مرتبط الأجزاء متناسقًا وأن هناك درجات من الوجود والكمال تنحدر من المبدأ الأول بسلسلة من الوسائط المنسجمة مثل النور الذى يبتعد من مصدره، فإن هذه الفكرة قد انتقلت برمتها إلى القرون الوسطى وتقبلها اللاهوتيون المسيحيون لكن بقدر ما تنسجم مع الكتاب المقدس وهى محور المذهب الأوغسطينى فبنوا عليها برهانًا لإثبات وجود الله وكثيراً ما اعتبروها فى شكلها الأفلاطونى المحدث كنور يضعف كلما ابتعد من مصدره(٢).

ويلاحظ أن أوغسطين قد تأثر فى كلامه عن صفات الله بأفلوطين القائل بأن الواحد لا يمكن إدراكه أو وصفه لأنه فوق كل إدراك أو وصف وقال بأنه إذا أضفنا إليه صفة واجبة له فيجب ألا نتصورها مضافة إلى الذات كما هو الحال فى سائر الأشياء الموصوفة، فما دام الله واحداً بلا كثرة ولا تركيب ولا تغير فإن صفاته تكون هى عين ذاته، فالله عالم بذاته، مريد

(*) هو ابن زيوس، Zeus كبير الآلهة عند اليونان، وبوسيدون Poseidon إله البحر، وهاديس Hadés إله الآخرة، وهيرا Hera، إله الزوابع والديميتر Deméter إله المحاصيل، وعصره يسمى بالعصر الذهبى. انظر.

Greek English Lexicon, By LIDDELL and Scott's, Oxford, 1975. p. 4.

(١) E.Bréhier, op.cit., 1, 6, 7

(٢) انظر «الأصول الأفلاطونية» المادية، ترجمة على سامى النشار، والأب جورج شحاته قنواتى، دار الكتب الجامعية، ١٩٧٠، ص ص ٢٦٢- ٢٦٤

بذاته، قوى بذاته، لا بعلم أو إرادة أو قدرة متمايزة عن الذات[١]

وقد تأثر بأوغسطين فى هذه النقطة الفلاسفة المسلمون وعلماء الكـ

ومن بين الذين تأثروا بالأفلاطونية الجديدة ديونسيوس الأريوباغى الذى تشبع كثيراً بالأفلاطونية الجديدة فأخذ عن أفلوطين وأبرقلس كثير المصطلحات والعبارات والآراء الجزئية بعضها يتفق مع المسيحية والبـ الآخر موضع نظر.

فمن الصنف الأول وصف الحالات الصوفية وتقديم الخيرية على الصفات الإلهية، ومن الصنف الثانى قوله إن فعل الله يصل مباشر الموجودات العليا ومنها إلى التى تليها وهكذا إلى آخر مراتب الو وكذلك فى العودة إلى الله إذ أن كل موجود مفتقر إلى وساطة الموجود فوقه بحيث لا تكون هناك علاقة مباشرة بين الله والنفس الإنسانية إلا تكون النفس قد بلغت إلى المرحلة الأخيرة فى صعودها إلى الله وهذا للمسيحية.

أما ما تركه من آراء الأفلاطونية الجديدة فهو المعارضة للمـ معارضة صريحة مثل وحدة الوجود، ولا شخصية الله، والصعود إ بقوتنا الذاتية[٢].

(*) اعتنق الدين المسيحى قديماً على يد القديس بولس، وكتب فى أنطاكية بين أواخـ الخامس وأوائل القرن السادس أربعة كتب وعشر رسائل مسيحية. ومن أهم هذه الكتب: الإلهية، والمراتب السماوية أو الملائكة، واللاهوت الصوفى والمراتب الكنسية، وتتناول هذ موضوعات الألوهية والعالم والملائكة والتصوف وهى كتابات مشبعة بتعاليم أفلوطين عز والإشراق وتوفق بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية.

انظر: يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، ص ٢٥، وراجع عبد معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى، ص ٣٩.

١) عبده فراج، معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى، الطبعة الأولى ، مكتبة الأنجلو ١٩٦٩، ص ٣١.

(٢) يوسف كرم ، مرجع سابق، ص ٦٢-٦٣.

ويمكن القول أن أبرقلس (المتوفى ٤٨٥م) والذى يعتبر أشهر ممثل للأفلاطونية المحدثة في طورها الثالث كتب كتاباً أسماه «مبادئ اللاهوت»، وكان لهذا الكتاب أهمية عظمى في تطعيم الفكر الديني المسيحي بالآراء الأفلاطونية المحدثة؛ كما كان مصدراً كبيراً من مصادر ديونسيوس الأريوباغي الذى تأثر بمبادئ أبرقلس بعد تنقيحها ليوفق بينهما وبين المذهب المسيحي مطبقًا إياها في كتابه «المراتب السماوية» الخاص بالملائكة فجمع أسماء وطوائف الملائكة الواردة في الكتب المقدسة ورتبها ثلاث مراتب طبقًا لكمالها ومكانها من الله[1].

ولقد تأثر جون سكوت أوريجينا(*) (المتوفى في حوالى ٨٧٧م) بالأفلاطونية الجديدة ويظهر هذا التأثر في كتابه «قسمة الطبيعة» الذى يعتبر من حيث الموضوع بمثابة رسالة تأملية مدعمة بالبراهين في تطور العالم على طراز الأفلاطونية الجديدة كما نجده في أبرقلس، وينفرد هذا الكتاب في الفكر الغربي بمكانة خاصة منذ عهد بولس حتى عهد أنسلم نظراً لما فيه من شمول وقوة تأملية[2].

(*) من أكبر أساتذة القرن التاسع وأول فيلسوف مدرسي عاصر الكندى أول الفلاسفة الإسلاميين، ويعرف أحياناً باسمه اللاتيني (أوريجينا) (٨٢٠/٨٧٠) وهو راهب مسيحي إيرلندى ، رحل عن أيرلنده في صحبة ملك فرنسا إلى باريس ، وعمل مدرساً بالبلاط حوالى ٨٤٧.

ومن أهم مؤلفاته: الانتخاب الإلهي، وقسمة الطبيعة.

انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص ٧٤ ولمزيد من الإيضاح راجع: Henry Bett, Johannes Scotus Erigena, New York, Russel & Russell, Inc., 1964.

(١) انظر: الأصول الأفلاطونية، المأدبة أو في الحب الأفلاطوني، ترجمة على سامى النشار، وجورج شحاته قنواتي، دار الكتب الجامعية، ١٩٧٠، ص ٢٦٧-٢٦٨.

(٢) انظر، الموسوعة الفلسفية المختصرة ، بإشراف زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٣، ص ٤٢

فالوجود الحقيقى يتألف إما من الله الذى لم يُخلق، وإما من المخلوقات التى تصدر عن الله وتعود إليه على النحو الذى قالت به نظرية الفيض الأفلوطينية.

وواضح تماماً أن الأفلاطونية الجديدة هى قوام مذهبه وأنه يطبق المنهج الأفلاطونى الجديد على دراسة الطبيعة، إلا أنه مع ذلك يحيد عنها فى نقطتين هما: قوله بانتهاء العالم وهى ترى أن العالم أبدى، والأخرى قوله بالخلاص بواسطة المسيح وهى تبنيه على قانون ضرورى يعيد الموجودات إلى مبدئها.

إنها أفلاطونية تمثلها فكر مسيحى متشبع بالكتب المقدسة، وكتب الآباء، يحاول تفهم المسيحية أولا وآخراً[١].

ويلاحظ أن هناك عدداً كبيراً من الكتاب المسيحيين ظهروا فى أواخر العصور الوسطى وتأثروا تأثراً قوياً باتجاهات الأفلاطونية الجديدة فى بعض جوانبها، ومن هؤلاء نذكر القديس توما الأكوينى (١٢٢٥/١٢٧٤) الذى تأثر ببعض العناصر الأفلاطونية المحدثة فى فلسفته رغم أنه أرسطى النزعة، ولقد كتب تعليقاً على الأسماء الإلهية ظهر منه تأثره بالعناصر الأفلاطونية المحدثة التى جاءت إليه من أوغسطين والقديس بولس.

ويؤكد إنج Inge على ذلك قائلا: «يبدو القديس توما الأكوينى أكثر اقتراباً إلى أفلوطين منه إلى أرسطو الحقيقى»[٢].

وقد أثرت الأفلاطونية المحدثة تأثيراً كبيراً فى بعض كبار متصوفى الألمان مثل إيكهارت (١٢٦٠-١٣٢٧) وتولر (١٣٠٠-١٣٦١) وصوسا (١٢٩٥-١٣٦٦) وهؤلاء جميعاً تأثروا بآراء ديونسيوس الأريوباغى، وأوريجينا، ونيقولاس القوسى (١٤٠١-١٤٦٤) ومارسيليوفيشينو وغيرهم.

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٧٤-٧٩.

(٢) برترندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٤، ص ٤٥٠.

ثانياً ـ الأفلاطونية الجديدة فى الغرب الحديث والمعاصر:

تحدثنا فيما سبق عن كيفية انتقال التراث الأفلاطونى إلى الغرب المسيحى وأوضحنا كيف أثرت الأفلاطونية الجديدة عامة، وفلسفة أفلوطين خاصة فى الفكر المسيحى الذى كان سائداً فى القرون الوسطى، ورأينا كيف أنه رغم الموقف المعادى للمسيحية والذى اتخذه كثير من الأفلاطونيين المحدثين (وهو موقف ورثه رجال من أمثال مكروبيوس وسيماخوس) إلا أنها قد تميزت بجاذبية عظيمة للفلاسفة داخل فلك المسيحية وكذلك داخل فلك الإسلام بعد أن اكتشف العرب الفلسفة اليونانية وتمثلوها خير تمثيل، وكذلك داخل فلك اليهود[1].

والآن نحاول بإيجاز شديد إبراز أثر فلسفة أفلوطين فى الفكر الغربى الحديث والمعاصر.

لكن قبل هذه المحاولة يمكن القول بأن الدراسات الأفلاطونية قد عرفت ازدهاراً جديداً بعد سقوط القسطنطينية فى يد الأتراك ومن ثم نزح العلماء اليونانيون إلى إيطاليا وبدأ الغرب يعجب بأفلاطون نفسه بعد أن كان يخلط بينه وبين تلاميذه.

ولقد ظهرت أثناء ذلك محاولات مهدت الطريق لازدهار الدراسات الأفلاطونية كما عملت فى إحياء التراث الأفلاطونى الجديد الذى كان قائماً فى الأكاديمية الأفلاطونية فى فلورنسا بإيطاليا وذلك فى عصر النهضة.

وبدأت هذه المحاولات أولا: بجيمست فليتون George G. Pletho (١٤٣٨-١٤٦٤) الذى جاء إلى إيطاليا من بيزنطة حوالى ١٤٣٨ ليكون

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، إشراف زكى نجيب محمود، ص ٥٧.

ممثلا فى مجلس فلورانسا لمناقشة مسألة توحيد الكنائس الشرقية والغربية أو المسيحية الشرقية مع روما[١].

ويلاحظ أن فليتون كان مشايعاً متحمساً شغوفاً بالمذهب الأفلاطونى الجديد ولقد ذهب إلى أن الأفلاطونية المحدثة هى الدين الحقيقى الوحيد لأنها أدمجت فى مذهب واحد جميع ما جاء فى الأديان الأخرى[٢].

ولقد كتب فليتون مؤلفاً بالإغريقية يشرح فيه الاختلاف بين مذهبى أفلاطون وأرسطو. وأهم أعماله التى بقيت منها أجزاء مؤلفه

ومن أبرز الممثلين للاتجاه الأفلاطونى فى عصر النهضة جون بساريون J. Bessarion (١٣٩٥-١٤٧٢) وكان كردينالا وتابعاً لفليتون[٣].

ولقد ذهب بساريون الذى كان أكثر اتزاناً فى حبه لأفلاطون إلى أن أفلاطون أكثر الفلاسفة الوثنيين تقرباً للوحى ولكن يعترف بأنه أخطأ فى مسائل خطيرة وأنه لا يستطيع أن يقوم محل الإنجيل[٤].

ومن أهم أعمال الكردينال بساريون An Adversus Calumniatorem Platonis حيث يدافع فيه عن فليتون والأفلاطونية الجديدة ضد أرسطية جورج تريبزون George of Trebizond. إلا أن مارسيليو فيشينو Marsilio Ficino (١٤٣٣-١٤٩٩) يعتبر بحق خير ممثل للجانب الفلسفى المتأثر

(1) Frank Thilly, A History of Philosophy, 3rd edition, U.S.A, 1966, pp. 263/64.

(2) F. Copleston, A History of Philos., Late Medieval & Renaissance Philos., Vol.3, Image Books, New York, 163, p. 14.

(3) Frank Thilly, op.cit., p. 264.

(٤) انظر: الأصول الأفلاطونية، المأدبة، ترجمة علي سامى النشار، والأب جورج شحاته قنواتى، دار الكتب الجامعية، ١٧٠، ص ٢٧٢.

بالأفلاطونية المحدثة في عصر النهضة، ولقد ولد فيشينو بالقرب من فلورانس حوالي ١٤٣٣، وكان محباً لأفلاطون منذ صغره واعتبر فلسفه أفلاطون هي جوهر الحكمة وروحها وأنها الطريق الصحيح لفهم المسيحية(١). ولقد ترجم فيشينو بعض محاورات أفلاطون وكتب تعليقات عليها

ففي عام ١٤٦٩ ظهرت الطبعة الأولى من ترجمته وتعليقه على فيليبوس Philebus وبارمنيدس Parmenides وتيماوس Timaeus.

وفي عام ١٤٧٤ نشر مؤلفاً عن الديانة المسيحية بعنوان: De Religione Christiana. لكن يلاحظ أن أهم عمل فلسفي له هو «اللاهوت الأفلاطوني» Theologia Platonica. الذي يذهب فيه إلى أن العالم تمشياً مع المذهب الأفلاطوني الجديد يتصف بالتناسق والجمال، ويحوي درجات متفاوتة من الوجود تمتد من الأشياء المحسوسة الكائنة في عالم الحس حتى الله باعتباره الوحدة المطلقة التي لا تعدوها وحدة.

ولقد ذهب إلى أن الإنسان بمثابة حلقة وصل بين العالمين الروحي والمادي كما اعتقد في مسألة خلود النفس تماماً كالأفلاطونية والمسيحية وكذلك فكرة الثواب والعقاب في الآخرة.

ولقد ظهر له تعليق على فيدروس Phaedrus أعلن فيه أن هذا الحب الذي تحدث عنه أفلاطون، وذاك الذي تناوله القديس بولس هو الواحد إنه حب الجمال المطلق الذي هو الله، فالله عنده هو الجمال المطلق والخير المطلق وهذه فكرة أفلاطونية أفلوطينية في نهاية المطاف.

---

(1) Frank Thilly, op.cit., pp. 263/64.

ولمعرفة أكثر بالتيار الأفلاطوني في عصر النهضة راجع:

a. N.A., Robb, Néo - Platonism in The Italian Renaissance, 1935;

b. P.O. Kristeller, The Philosophy of Marsilio Ficino, 1943.

ولقد نقل فيشينو تساعيات أفلوطين إلى اللاتينية عام ١٤٩٢[١].

ويدل هذا كله على أن أهمية فيشينو قائمة فى تعريف الغربيين بكتب أفلاطون وأفلوطين، وقد طبعت مراراً بباريس خلال القرن السادس عشر، وكانت مصدر العلم بالفيلسوفين[٢].

ولكن يلاحظ أن التغيرات الفلسفية التى حدثت فى القرن السابع عشر قد أدت إلى التقليل من تأثير أفلوطين والكتابات الأفلاطونية، وكانت أخر جماعة تأثرت بفلسفة أفلوطين هى جماعة «أفلاطونى كمبردج»[٣] Cambridge Platonists وقد سموا بهذا الاسم لأن الغالبية العظمى منهم كانوا يتخذون كمبردج مركزاً لهم، فضلا عن سيطرة النزعة التطهرية عليهم، ويمثل هذه الجماعة كل من:

بنيامين ويتشكوت	(١٦٠٩-١٦٨٣)	Benjamin Whichcote
وجون سميث	(١٦١٦-١٦٥٢)	John Smith
ورالف كدوورث	(١٦١٧-١٦٨٥)	Ralph Cudworth
وهنرى مور	(١٦١٤-١٦٨٧)	Henry More

ولقد قام هؤلاء الرجال فى إنجلترا ضد المتزمتين من البروتستانت وضد تزمتهم فى الدين وتعصبهم لحرفية الكتاب، كما قاموا ضد الفلاسفة

(*) لمعرفة أكثر بترجمات فيشينو لأفلاطون وأفلوطين يمكن الرجوع إلى:

a. J. Festugiere, La philosophie de L'amóur de Marsile Ficin, pp. 141-52.

b. E. Cassirer, The Platonic Renaissance in England, London, 153.

(1) F. Copleston, S.J., op.cit., pp. 16-17.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ص ١٢.

(3) Encyclop. of Religion & Ethics, by Hastings, artic. «Cambridge Platonists» Vol. 3, pp. 167-173; E. Cassirer, The Platonic Renaissance in England, London, 1953.

والعلماء الآليين أمثال ديكارت وهوبز وذلك لأن كل تفسيراتهم الآلية أو الميكانيكية للعالم قد تؤدى إلى الإلحاد والزندقة(١)

وهؤلاء لا يجدون اختلافاً مذكوراً بين الثالوث المسيحى والثالوث الأفلاطونى المحدث لأنهم كانوا يعتقدون أن اليونانيين لم يجهلوا "الكتاب المقدس

ولا يقتصر أثر الأفلاطونية المحدثة على تفكير عصر النهضة بل امتد تأثيرها إلى العالم الغربى الحديث والمعاصر أيضاً، إلى إنجلترا وفرنسا وألمانيا وأمريكا وغيرها فى ألمانيا ظهرت عدة محاولات فلسفية متأثرة بالأفلاطونية المحدثة تمثلت لدى كل من إيكهارت Eckhart (١٢٦٠-١٣٢٧) الذى كان راهباً على نظام الآباء الدومنيكان، وبعض الفلاسفة الآخرين أمثال تولر Tauler وصوسا Suso ونيقولاس القوسى Nicholas of Cusa وقد امتد تأثير الكتابات الأفلاطونية المحدثة إلى العالم الألمانى المثالى وبلغ هذا التأثير ذروته عند ليبنتز Leibnitz وبخاصة فى مذهب عن المونادات Monads .

وكذلك شللنج Schelling وهيجل فى مذهبه عن المطلق Absolute ولم يكن الفكر الفرنسى المعاصر وكذلك الفكر الإنجليزى أقل شأناً فى تأثره بالكتابات الأفلاطونية المحدثة.

ففى إنجلترا اقتصر تأثير الأفلاطونية المحدثة على مجال الأدب، فتأثر بها الفيلسوف اللامادى باركلى Berkeley وخاصة فى كتابه المسمى بالسلسلة The Siris كما تأثر بها سبنسر Spencer وشيللى Shelly ووليم بلاك W. Blake وكولردج Coleridge وييتس Yeats .

---

(1) F. Thilly, op.cit., pp. 381-82

عن أفلاطونى كمبردج يمكن الرجوع إلى.

1. W. R. Scott, Introduction To Cudworth's Treatise, 181

2. F. I. Mackinnon, Philosophy of John Morris, 1910.

أما فى فرنسا فيظهر أثر أفلوطين واضحاً لدى الفيلسوف الفرنسى برجسون وبخاصة فى كتابه «التطور الخالق» L' Evolution Créatrice

وجدير بالذكر أن برجسون درس فى جامعة فرنسا عامى ٧ ١٨٩٩ خاصة التساعية الرابعة لأفلوطين فى النفس، وبعض آرا الذاكرة التى تتشابه إلى حد كبير مع آراء أفلوطين عن الشعور أو الوعى

وفى أمريكا، تأثرت الفلسفة الأمريكية هى الأخرى بالفل الأفلاطونية المحدثة، ويبدو هذا التأثر واضحاً لدى كل من تشارلس س بيرس، ووليم جيمس الذى حاول أن يقدم معنى عقائدياً للتجربة ال تلك التجربة التى اكتملت معالمها بوضوح فى مذهب أفلوطين.

ولا يمكن إغفال الأثر الأفلوطينى على بعض أنساق الفكر الأ المعاصر ونستطيع تلمس هذا الأثر لدى كل من هوايتهد وبخاص «العملية والواقع» وسارتر وياسبرز وغيرهم.

والآن نحاول عرض بعض الأنساق الفلسفية المتأثرة بالأفلاطونية عامة وفلسفة أفلوطين خاصة فى الفكر الأوروبى الحديث والمعاصر.

أولاً ـ مدى تأثر اسبينوزا[1] بأفلوطين (١٦٣٢-١٦٧٧):

النسق الفلسفى الأول الذى نستشهد به لبيان أثر أفلوطين فى الغربى الحديث هو اسبينوزا. فهل تأثر اسبينوزا باتجاهات الأفلاطونية عامة، وفلسفة أفلوطين خاصة؟

(١) ولد بأمستردام من أسرة يهودية، وتلقى اللغة العبرية والتوراة والتلمود والفلسفة اليهودية الوسيط. ولما شك فى الدين عدل عن مشروعه وتحول إلى العلوم الإنسانية وأخذ يترا الأوساط البروتستانتية، وهناك التقى بطبيب من القائلين بوحدة الوجود لقنه الطبيعة وا والفلسفة الديكارتية ثم قرأ جيوردانوبرونو وغيره من فلاسفة العصر محدثين ومدرسيين. و المعجبين به القائد الفرنسى كونسدى Condé ولقد شرح مذهبه الفلسفى فى ثلاث مر هى: إصلاح العقل، والأخلاق، والرسالة اللاهوتية السياسية. (انظر: يوسف كرم، تاريخ ا الحديثة، دارالمعارف بمصر، ص ١٠٦، ١٠٧).

انقسم الشراح والمفسرون على أنفسهم إلى قسمين وهم بصدد الإجابة عن هذا التساؤل:

فريق من المفسرين والشراح يقول بالأثر الأفلوطيني في فلسفة اسبينوزا، ومن هؤلاء بولوك Pollock، وبروشارد Brochard وموريس كوهن M. Cohen ولقد ذهب كل من بولوك، وبروشارد إلى أن هناك اتفاقاً بين أفلوطين واسبينوزا على تصور الله بأنه علة فاعلة، وقوة تستمد المعلولات الكثيرة من ذاتها، وبقدرتها الخاصة وبفعلها المستمر تحتفظ الأشياء بوجودها[١].

ولقد ذهب بروشارد إلى القول بأن النفوس عند اسبينوزا تشارك في الذهن الإلهي وتوجد فيه بالفعل لا من حيث هي تكون النفس البشرية بوجه عام وإنما من حيث هي نفوس فردية تعبر عن ماهية جسم معين.

ويلاحظ أن مثل هذه النظرية موجودة لدى أفلوطين[٢].

ولقد تحدث موريس كوهن عن التراث الأفلاطوني المحدث الذي تشبع به ذهن اسبينوزا، وعن تمكن اسبينوزا من الاحتفاظ بجميع القيم البشرية العظيمة للأفلاطونية المحدثة والروحية بوجه عام[٣].

إلا أن هناك فريقاً آخر من المفسرين والشراح ينكر وجود مثل هذا الأثر الأفلوطيني، وخير ممثل لهذا الاتجاه فرويد تتال وإميل بريهيه.

ذهب بريهيه وهو من كبار مؤرخي الفلسفة إلى القول بأن فكرة

(1) E. Pollock, Spinoza, His Life & Philosophy, 2nd ed., London, 1899, p. 272.

(2) V. Brochard, La Dieu de Spinoza, in : Etudes de Philosphie Ancienne et de Philosophie Moderne, Paris, 1954, pp. 365/66.

(3) M. Cohen, The Intellectual Love of God, in : Menorah Journal, Vol. XI, Feb., No. 1, 1925.

اسبينوزا التوحيد بين الذهن الإلهى (الله) وبين موضوع هذا الذهن إنما يرجع إلى موسى بن ميمون الذى يعد من أبرز المفكرين اليهود فى العصر الوسيط أو يرجع إلى أحد شراح كتاب «الزوهار»[١] Zohar، أى أصحاب مذهب القبالة، وأن هذه القضية فى أصلها أفلوطينية جاءت إليه وتأثر بها بتوسط هذه المؤثرات[٢].

وإن دلّ هذا على شيء، فإنه يدل على أن فلسفة اسبينوزا قد تأثرت بالأفلاطونية المحدثة عن طريق يهود العصور الوسطى.

ثانياً ـ بين أفلوطين وليبنتز[٣] (١٦٤٦-١٧١٦):

أثرت الأفلاطونية المحدثة تأثيراً كبيراً فى الفكر الغربى الحديث، ولقد بلغ هذا التأثير ذروته فى ألمانيا وبخاصة لدى الفيلسوف الألمانى جوتفريد فيلهلم ليبنتز صاحب مذهب الذرات الروحية (المونادات).

(١) عقيدة يهودية قديمة تنطوى على نظرات فى الألوهية والخلق وتخطيط العالم متأثرة بالاتجاه الأفلاطونى، ونجد تعاليمها فى كتابين هما: كتاب التكوين وكتاب الأنوار. انظر:

Munk, systeme de la kappale, Paris, 1842.

(2) E. Bréhier, Histoire de la philosophie, Tom II, Paris, (P.U.F), 150, p. 159.

(٣) ولد فى مدينة ليبزج بألمانيا قبل سنتين من انتهاء حرب الثلاثين. وكان والده أستاذاً للفلسفة الأخلاقية والقانون فى جامعة ليبزج، أما أمه فكانت ابنة أستاذ فى الحقوق وكانت ذات ثقافة عالية وكلاهما من أصل ألمانى. انظر:

Russell, A History of Western Philos., London, 1947, p. 604.

ولقد تولت أمه تربيته عقب وفاة والده وهو لا يزال بعد فى السادسة من عمره وذلك من خلال اتجاهات بروتستانتية أرثوذكسية. وانظر أيضاً:

R.W. Meyer, Leibnitz & Seventeeth Century Revolution, Translated by J.P. Stern, Cambridge, 1952, p. 2.

ومن أهم مؤلفاته: المونادولوجيا، وفى مبادئ الطبيعة، والنعمة الإلهية، والعدالة الإلهية. راجع: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ترجمة محمد فتحى الشنيطى، ص ١٤٠.

ونحاول الآن أن نقترب من حقيقة هذا المذهب الليبنتزى لنتعرف على علاقته بفلسفة أفلوطين.

فما هو الموناد؟ وما هى طبيعته؟ وما أهم طوائفه؟ يعتبر الموناد هو الأساس الذى قامت عليه فلسفة ليبنتز برمتها من منطق وفيزيقا وميتافيزيقا وأخلاق.

ومصطلح الموناد Monad مستمد من كلمة «موناس» الإغريقية ومعناها الوحدة أو أنها تشير إلى ما هو واحد، ومن ثم فكثيراً ما يوضع هذا المصطلح فى مقابل الفلسفات الثنائية أو الاثنينية أو الفلسفات التى تنادى بأن العالم مكون من جوهرين متباينين المادة والروح أو الجسم والنفس[١].

ويقرر لالاند A. Lalande أن هذا المصطلح استخدم بوضوح عند برونو وفان هلمونت وأخيراً عند ليبنتز الذى حدده بأنه جوهر بسيط يدخل فى تكوين المركب[٢].

ويذكر لاتا R. Latta أن هذا المصطلح استخدم بواسطة جيوردانو برونو وعنه أخذه ليبنتز لا عن طريق كتابات برونو، ولكن عن طريق فان هلمونت[٣].

ويقف رايت W. Wright موقفاً غير محدد من تلك المسألة، إذ أنه يقول: «والجواهر أو مراكز القوة التى هى عند ليبنتز الحقائق القصوى للعالم يسميها ليبنتز بالمونادات، ذلك الاصطلاح الذى استخدمه جيوردانو برونو بوضوح، والذى ربما يكون ليبنتز قد استعاره أو لم يستعره منه»[٤].

(1) Leibnitz, Principle de la nature et de la grac., Para, 1.

(2) A. Lalande, Vocabulaire technique et cirtique de la philosophie, p. 292.

(3) R. Latta, The Monadology & other Philosophical Writings of Leibnitz, p. 34.

(4) W.Wright, A History of Modern Philos., p. 120.

ويحتمل أن يكون ليبنتز قد اطلع على برونو أثناء زيارته لإيطاليا، كما يحتمل أيضاً أن يكون اطلاعه على برونو عن طريق فان هلمونت.

أما عن طبيعة المونادات، فالمونادات بسيطة تدخل فى تكوين المركبات والمقصود بالبساطة هنا أنها بدون أجزاء(١).

وعلى ذلك تكون الوحدات الحقيقية للعالم بسيطة وغير ممتدة(٢). وتختلف المونادات من حيث الكيف بينما تتفق من ناحية الكم(٣).

يقرر ليبنتز : «أنه من الضرورى أن يختلف كل موناد عن غيره من المونادات إذ لا يوجد فى الطبيعة مونادان أى جوهران يتشابهان تماماً وإلا اعتبر موناداً واحداً أو جوهراً واحداً.

ويتعين كذلك كما يقول ليبنتز أن يكون كل موناد مختلفاً عن الآخر ذلك لأنه لا يوجد فى الطبيعة أبداً موجودان يشبه أحدهما الآخر تماماً بحيث لا يكون من الممكن أن نجد اختلافاً داخلياً قائماً على أساس تعيين ذاتى كيفى(٤).

فالمونادات إذن بما أنها لا تختلف كماً Quantitvely فيجب أن تختلف كيفاً Qualitatively وهذا هو ما يشكل مبدأ ليبنتز الشهير الذى يدعو بمبدأ ذاتية اللا متميزات Identity of Indiscernibles وفحواه إنه إذا كان هناك موضوعان يتشابهان تماماً فى جميع الاعتبارات أياً ما كانت فإنهما يكونان موضوعاً واحداً.

والموناد يفعل ولكن لا يتفاعل كما تتفاعل الذرات، كما أنه عالم

---

(1) Leibnitz, La Monadologie, Para 1.

(2) R. I. Saw, Leibnitz, ch. I, p. 49.

(3) Leibnitz, op.cit, Para 9, .

(4) Leibnitz, La Monadologie, Para 9.

مغلق على ذاته ولا نوافذ له بحيث لا يمكن لأى شيء أن يدخل فيه أو أن يخرج منه[١].

ومن ثم فإن التغييرات التى تحدث للمونادات لا يمكن أن تكون نتيجة مبدأ خارج عن المونادات نفسها، وإنما هو فى صميم المونادات نفسها ، ويسميه بالشغف[٢] Appetition وهو ميل إلى التغير المستمر بالمرور على إدراكات جديدة بدون توقف.

أما عن طوائف المونادات أو درجاتها فإنها تقسم طبقاً لوجهة نظر ليبنتز إلى موناد خالق وهو الله، الموناد الأعظم أو الأسمى خالق المونادات جميعاً مفارق لها، خارج عنها، إذ هو صانعها ومنشئها، كما أنه لا متناه، أبدى عاقل خير، مطلق القوة، ويتصف بالعلم والإرادة، وحاصل على كل أمر والعلم بكل أمر وعلى خير أسمى.

ومونادات أخرى مخلوقة، وهى على طوائف ثلاث:

(١) **مونادات عارية عن الشعور** Unconsious or Bare Monads: وهذه المونادات حاصلة على نضج معين واكتفاء ذاتى أى أنها حاصلة على إدراكات ولكن إدراكاتها غير واضحة وغير محددة، كما أنها لا تشعر بالإدراكات التى تقع لها كما لا تعقلها. ولذلك يطلق عليها ليبنتز اسم «الانتلخيا» Entelechy.

(٢) **مونادات حاصلة على الشعور** Conscious Monads: وهذه المونادات حاصلة على نضج معين واكتفاء ذاتى وحالة على قوة ونشاط، وتتميز عن الطائفة الأولى بأنها أرقى من حيث درجة الوضوح والتميز والتحدد، بالإضافة إلى أنها تشعر بإدراكاتها وتحسها لكنها لا تتعقل

(1) Ibid., Para 7.

(2) Frank Thilly, A History of Philos., 3rd ed., p. 388, ff.

تلك الإدراكات. ويطلق عليها ليبنتز اسم «النفس الحيوانية» Soul.

(٣) المونادات الشاعرة أو العاقلة بذاتها Rational of Self Conscious Monads: وهذه الطائفة من المونادات إدراكاتها واضحة متميزة كما أنها تشعر بتلك الإدراكات وتتعقلها، ويطلق عليها ليبنتز اسم «النفس العاقلة» Rational Soul أو الروح Spirit.

ويلاحظ أن النفس الناطقة إنما تستدل طبقاً لمبدأين عظيمين هما: مبدأ عدم التناقض Law of Contradiction الذى يستخدم فى عالم الفكر ومبدأ السبب الكافى Law of Sufficient Reason الذى يستخدم فى عالم الوجود.

صفوة القول: ينادى ليبنتز بطوائف ثلاث للمونادات، وأن هذه المونادات تختلف درجة إدراكاتها بين الوضوح والغموض، ويترتب على ذلك أن المونادا إنما يسعى دائماً إلى الرقى والرفعة والسمو لكى يصل إلى مدينة الله أو مدينة النفوس الناطقة Kingdom of Rational souls تلك المدينة التى تجمع خير المونادات والتى يسودها الخير والحق والجمال والتى تحاول أن تحاكى الله وأن تتحد به.

ويلاحظ أن فكرة ليبنتز الأخيرة وهى القول بأن الموناد إنما يسعى حثيثاً للصعود إلى مدينة الله ثم محاولته الاتحاد بالله إنما يذكرنا بالجدل الأفلاطونى وكذلك الجدل الأفلوطينى صعوداً وهبوطاً.

ويرى الدكتور على عبد المعطى أن ليبنتز لم يذهب إلى جدل من هذا النوع الأفلاطونى أو الأفلوطينى.

بمعنى آخر: لا نكاد نجد ارتباطاً وثيقاً بين فلسفة أفلوطين وبين اتجاهات الفلسفة الليبنتزية اللهم إلا إذا اعتبرنا فلسفة أفلوطين فى الجدل الصاعد والجدل الهابط متشابهة مع القول بطوائف أو درجات للمونادات

عند ليبنتز تلك التى ينتقل فيها من مونادات غير شاعرة وغير عاقلة، ثم إلى مونادات شاعرة وغير عاقلة ثم إلى مونادات شاعرة وعاقلة معاً وأخيراً إلى المونادة الأعظم أو الله.

كما أن ثمة اختلاف رئيسى بين أفلوطين وليبنتز وهو أن النفس عند أفلوطين هى التى تصعد وتهبط فى رحلتها الروحية، بينما المسألة عند ليبنتز لا تعدو أن تكون تقسيماً لدرجات المونادات وتمييزاً لطوائفها وحسب، ولم نجد عنده أية إشارة لجدل صاعد أو هابط فى فلسفته على الإطلاق[١].

ثالثاً ـ بين أفلوطين وهوايتهد (١٨٦١-١٩٤٧):

أثرت فلسفة أفلوطين فى الفلسفة الواقعية أو التقدمية تأثيراً كبيراً، وبلغ هذا التأثير ذروته لدى هوايتهد.

والآن نحاول فى هذا الصدد أن نبين كيف أن دراسة الأفلاطونية الجديدة تساعد فى توضيح بعض المشاكل المعينة فى الفلسفة الواقعية والتقدمية وسوف يتم ذلك عن طريق التركيز على البيانات المميزة للخالقية والأحكام غير الإحصائية للاحتمال فى العملية والواقع التى أعدها هوايتهد، وسنرى أن بعض هذه المشاكل المعينة فى بايناته من الممكن توضيحها عن طريق دراستها لأنها تعكس بوضوح بعض المشاكل المألوفة فى فلسفة أفلوطين.

والآن نتناول تحليل بعض المشاكل التى جاءت فى فلسفة هوايتهد ثم نعود بعد ذلك إلى مناقشة مفهوم التعاطف فى فلسفة أفلوطين ثانياً للتعرف على مدى تأثر هوايتهد بفلسفة أفلوطين.

---

(١) علي عبد المعطى محمد، ليبنتز، فيلسوف الذرة الروحية، مع ترجمة «المونادولوجيا» ، دار الكتب الجامعية، ١٩٧٢، ص ٢٥٣.

أولا ـ الخالقية Creativity عند هوايتهد:

وصف دونالد ـ و ـ شيربورن Donald W. Sherburne دراسة هوايتهد عن مقولة الخلق والابتكار كما جاءت في العملية والواقع بأنها مضللة Elusive ومقتضبة Terse إلى حد الغموض والإبهام Obscurity(١)

ولقد ذهب أرسطو إلى أن الهيولى أو المادة هى النهائي الذى يقبل الصور، أى هي تلك التى تأخذ أشكالا مختلفة ينجم عنها في النهاية الجوهر الفردى Individual Ousia.

ومادامت المادة هي الأساس الذى يتشكل عنه كل جوهر أو كيان فعلى فهى إذن عامة ونهائية ولا توجد فقط إلا في تفردات عينية Concrete Individulizations أما هوايتهد فلقد ذهب إلى أن النهائى لا يوجد إلا في أمثلة فردية، وبيّن أن هذا بوضوح يمثل أهمية عظمى بالنسبة إلى كل نظرية فلسفية، وأن أى فكر فلسفى يجب أن يشير ضمناً أو صراحة إلى مقولة النهائي.

يقول هوايتهد «يوجد فى كل نظرية فلسفية «نهائى» يكون فعلياً بالنسبة لأعراضه أو حوادثه، وتكون له القدرة فقط على التجسد فى أعراضه أو حوادثه وحينما ينفصل عن أعراضه أو حوادثه لا يكون فعلياً»(٢).

ويضع هوايتهد للنهائى أى لتلك الفاعلية العامّة المجردة مصطلح «الخالقية» الذى يعتبر بمثابة ترجمة أخرى للهيولى الأرسطية وللمصطلح الحديث المادة الخام أو الحيادية Neutral Stuff بشرط أن تسلب من هذه المادة أو تلك، فكرة قابليتها السلبية للتشكل فى صورة Form أو علاقات

---

(1) Donald W. Sherburne, A Key to Whitehead's Process & Reality, New York, 1966, pp. 32-33.

(2) Alfred N., Whitehead, Process & &Reality, p. 9.

خارجية External Relations أى أن الخالقية مجردة من فكرة الاستقبال السلبى من حيث الشكل أو العلاقات الخارجية

إن مصطلح الخالقية يعبر عن الفكرة الدقيقة للفاعلية العامة التى تحدث بواسطة العالم الفعلى... والخالقية ليس لها فى ذاتها صفة. كما أن المادة الأرسطية ليس لها فى ذاتها صفة، إنها فكرة ذات تعميم عال نرتكز على كيانات فعلية، وليس لها صفة مميزة فى ذاتها، لأن كل الصفات تكون مرتبطة بوجودات فردية(١)

لقد أحلت فلسفة هوايتهد مصطلح «الخالقية» محل المادة الأرسطية كنهائى علماً بأن هوايتهد يستخدم هذا المصطلح كما قرر ذلك هو بالمعنى الذى يعطيه القاموس لفعل Create وهو Being Forth (يحدث/ يثمر/ يولد) أو Beget (ينجب/ يولد/ يسبب) أو Produce ينتج(٢).

ورغم وجود بعض التشابه بين المصطلحين (خالقية ومادة) فهناك اختلافات هامة بينهما، فتصور الخالقية يتفق مع تصور المادة من حيث أن كلا منهما لا يوجد إلا فى كيانات فردية عديدة.

وهو يختلف عنها من حيث أن الخالقية فاعلية خالقة Creative Activity وأن النهائى أيضاً فاعلية لها تأثيرها على تشكله بصورة مختلفة فى جزئيات فردية أو كيانات فعلية، فى حين أن هذه الفاعلية أو ذاك التأثير أو ذاك الفعل الذى تتشكل وفقه الهيولى أو المادة الأرسطية فى صورة مختلفة لا تنسب إلى النهائى ولكن تنسب إلى الصورة.

ولقد لاحظ جيلسون E. Gilson هذا حين قال: «إنه لمن الواضح أنه إذا كان للجوهر فعل، فإن هذا الفعل لا يتصل بالمادة، وإنما يتصل بالصورة

(1) Ibid., pp. 42-43.

(2) Ibid., p. 302.

فالصورة هى الفعل الذى يكون الجوهر، به هو ما هو - فليس ثمة واقع أسمى من الصورة، ولا حتى الوجود ذاته. لا يوجد شيء فوق الوجود، وفى الوجود لا يوجد شيء فوق الصورة، وهذا يعنى أن صورة موجود هى فعله الذى بدونه لا يوجد أى فعل آخر[١].

ولقد رفض هوايتهد هذه الفكرة الرئيسية وإن كان يتفق مع أرسطو فى أن الفعل هو خاصية عامة لما هو فعلى[٢]، وأنه إذا كان هذا الفعل الذى يكون به الشيء ما يكون عليه هو الصورة Form فإن الصورة يمكن أن تعتبر ضمنياً كنهائى، لكننا نعلم أن الصورة لا يمكن أن تحقق مطالب النهائى.

ولقد عرف أرسطو ذلك بنفسه حينما وضع اصطلاح صورة وتمسك بتوحيد الصورة بالوجود Being.

مما سبق يتضح لنا الآتى:

(١) تعتبر الخالقية هى العنصر الديناميكى فى فلسفة هوايتهد العملية بمعنى أن الخالقية فى نسق هوايتهد الفلسفى تكون بمثابة الأساس النهائى لوجود العالم، من حيث أن العالم يوجد بفضل صفته النهائية كفاعلية خالقة.

وتوضح لنا هذه النقطة التفرع الواضح لهوايتهد من أرسطو وهذا التفرع يظهر جلياً واضحاً فى مقارنة هوايتهد بين الخالقية والابتكار، والمادة الأرسطية كما أوضحنا، حيث إنه يوجد فى مادة أرسطو إمكانية التغيير أما فى ميتافيزيقا هوايتهد تعتبر الخالقية ضرورية لإحداث التغيير.

إن عالم فيلسوف التقدم أو الواقع يجب ألا يكون متغيراً دائماً فحسب بل يجب أن تلازمه صفة التغير الدائم.

(1) E. Gilson, Being & Some Philosphers, p. 47.

(2) J. Ownes, The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics, ch. 14; E. Gilson, op.cit., pp. 43-44.

ويرى هوايتهد أن توضيح المعنى الذى تتضمنه عبارة «كل الأشياء تنساب» هو مهمة رئيسية من مهام الميتافيزيقا[١].

ورغم ذلك فإن هذا التغيير هو تغير منظم وموجه، تغير عالم هو تطور خلاق دائماً نحو التجديد[٢].

ويعتبر الله فى نسق هوايتهد هو خالق الخالقية[٣]، ويقوم بتوجيه وترشيد عملية الخلق والابتكار عن طريق تقويم الاحتمالات فى الطبيعة الأساسية. ومع هذا فإن عمل الله هو إعلاء وتصعيد للتجديد فى التطور الخلاق وهذا لا يعنى أنه يقوم بهذا العمل ويخرجه إلى حيز الوجود[٤].

وكما رأينا من قبل أن الخلق والابتكار هو الاتجاه نحو الجديد بصفة دائمة وبدون تدخل إلهى معين.

وعند هذه النقطة يتساءل المرء عما إذا كانت مقولة الخالقية عند هوايتهد لها ما يماثلها فى مادة أرسطو أكثر مما لاحظه هوايتهد ليس بالنسبة للمادة التى تتصف بأنها سلبية ولكن المادة التى توصف بأنها تتطلع إلى الشكل وتحن إليه كما تتطلع الأنثى إلى الذكر وتميل إليه[٥].

ويبدو كما لو كان هوايتهد على وشك القول بأن الخالقية لا تحتاج إلى خلق ماهية أخرى فحسب، بل إلى خلق كيان جديد بصورة جدية وله أكثر من مجرد اختلاف عددى بينه وبين الكيانات الأخرى.

(٢) لا يجب فهم الخالقية على أساس كونها تغيير فى المد العالمى ولكن يجب فهمها على أنها مبدأ للتجديد.

(1) Whitehead, Process & Reality, p. 314.

(2) Ibid., p. 340.

(3) Ibid., p. 47.

(4) Ibid., p. 31.

(5) Aristotle, Physics, 192 a 20-24.

وكما يقول هوايتهد «إن كلمة خالقية تعبر عن فكرة أن كل كيان فعلى يمثل عملية منبثقة عن جدة Novelty تسمى بالعملية الميكروسكوبية» بمعنى أنه بصير أو يأتى إلى الوجود»(١).

(٣) إن مذهب هوايتهد يسلم بأن كل كيان فعلى هو فعل صيرورى وأن وجود الكيان الفعلى Actual Entity هو صيرورته، ومن هنا فبينما وحد أرسطو بين الصورة والوجود، وحد هوايتهد بين الوجود والفعل، فالكيان الفعلى عنده كيان فاعل.

ثانياً ـ الأحكام غير الإحصائية للاحتمال Non-Statistical Judgment:

كتب هوايتهد مقالاً عن الأحكام غير الإحصائية للاحتمال فى القسم الثامن من الجزء الثانى من كتابه الرئيسى «العملية والواقع».

وهذه الدراسة لم تحظ بالأهمية والملاحظة إذا ما قورنت بمقولة الخالقية ويدافع هوايتهد بطريقة استقرائية عن نسقه الميتافيزيقى على النحو التالى:

١ ـ يوجد لكل حدث فعلى البيئة التى ينبعث منها وهذا على أساس تكوينها الخاص.

٢ ـ إن بعض الكيانات تكون فعلية أى كيانات ممتلئة بالوجود، أو يوجد على الأقل كيان فعلى واحد.

٣ ـ إن الكيانات الفعلية تكون بمثابة الأساس الذى تشتق منه كل أنواع الوجود الأخرى، أو يتم تجريدها عنه(٢).

ويما أن الكيانات الفعلية هى كل ما يوجد بالمعنى الكامل للوجود،

(1) Whitehead, Adventures of Ideas, New York, Macmillan Company & Cambridge Univ., Press, 1933, p. 303.

(2) Whitehead, Process & Reality, p. 103.

فإن سائر الكيـنات الأخرى توجد فقط بالاشتقاق أو بالتجريد من الكيانات الفعلية.

وطبقاً للمبدأ الأنطولوجى يبنى العالم الواقعى من الكيانات الفعلية ومن كيانات أخرى تستمد وجودها وتشتقه بالتجريد من الكيانات الفعلية[١].

٤ ـ يوجد افتراض ما فى كل حكم استقرائى أو احتمالى، وهذا الافتراض إما أن يكون ضمنياً أو صريحاً بالنسبة لنوع أو أكثر من الأحداث الفعلية التى يتضمنها الموقف المعنى.

ونتيجة لذلك يوجد افتراض ما ذو طابع عام إلى حد ما بالنسبة للبيئة[٢]. وقبل أن نسترسل فى مناقشة مقالة هوايتهد عن الأحكام غير الإحصائية للاحتمال يحسن التأكيد على صفة الراديكالية التى يتصف بها انفصال هوايتهد عن تقليده البريطانى. فبالنسبة لهيوم وكثير من الفلاسفة المعاصرين تعتبر الحقائق ذرية وليس لها علاقات أو لها علاقات لانهائية.

أما بالنسبة لهوايتهد فلا توجد علاقات داخلية حقيقية بين الأشياء وحسب ولكن يلاحظ أن أى شىء يفترض مقدماً مجموعة محددة من البيئات الممكنة التى قد يكون نشأ منها هذا الشىء.

إن العلاقة بين أى حدث فعلى وبيئته ليس بالقوة التى تسمح للبيئة بأن تحدث الحدث الفعلى، وفى نفس الوقت فإن هذه العلاقة ليست بالتفكك والضعف الذى يسمح لأى شىء أن ينشأ من أى شىء.

ويقترب هوايتهد من التقليد الكلاسيكى أكثر إذا قورن بكثير من الفلاسفة المعاصرين وذلك عند إعادة تأكيده لمبدأ هذا الشبل من ذاك الأسد، أو الجزاء من طبيعة العمل. ويستمر هوايتهد فى مناقشته ويرى أن هناك مبدأ

(1) Ibid., p. 110.

(2) Whitehead, op.cit., p. 314.

آخر يتناسب ومناقشة الاستقراء، وهذا المبدأ هو «مبدأ وثاقة العلاقة المركزة والمتدرجة بين الأشياء الخالدة والمعلومات الفيزيقية الأولية للخبرة».

وهذا المبدأ يعبر عن حقيقة فعلية بالنسبة للتكيف التفضيلى بين الأشياء الخارجية المختارة والأحداث الجديدة المنبثقة من بيئة معينة[١].

ويوجد هذا المبدأ فى نص نظرية الاستقراء لمذهب هوايتهد الخاص بالهدف الذاتى. وكما سبقت الإشارة إلى أن الحرية المطلقة للخلق الذاتى لأى كيان فعلى إنما تكون محددة بماضيه الذى يزوده بالمعلومات التى يستخدمها فى عمله بالإضافة إلى هدفه الذاتى.

ويصف هوايتهد هذا الهدف الذاتى بطريقة غامضة إلى حد ما على أنه المنحة التى يرثها الموضوع من الترتيب الحتمى للأشياء المدركة مفاهيمها فى طبيعة الله.

وينتقل هوايتهد بعد ذلك لشرح طبيعة الله باعتباره الكيان الفعلى الفريد الذى يمد سائر الكيانات الفعلية الأخرى بوجودها.

وقبل أن نتحدث عن طبيعة الله عند هوايتهد، يمكن القول بأن الميتافيزيقا عنده تهتم بالكيانات الفعلية ومحاولة فهم طبيعتها فى ضوء مبادئ أو ملامح عامة تشارك فيها تلك الكيانات، ولما كانت الميتافيزيقا تهتم أساساً بالملامح أو المبادئ العامة للكيانات الفعلية فإن هوايتهد يستخدم مصطلح ميتافيزيقا، والصفة ميتافيزيقى استخداماً يتوافق مع تلك الإشارة إلى هذه الملامح العامة عمومية مطلقة.

يقول هوايتهد «إن ما يصفه بأنه ميتافيزيقى من الكيانات الفعلية بالمعنى العام والصحيح لكلمة ميتافيزيقا ـ يجب أن يكون قابلا للتطبيق على الكيانات الفعلية. أى أن يكون عاماً عمومية مطلقة[٢].

(1) Whitehead, op.cit., p. 315.

(2) Ibid, p. 162.

ويلاحظ أن هذه الميتافيزيقا الهوايتهدية ذات طابع وصفى، فهو يقبلها بوصفها وصفاً للواقع تستمد منه المبادئ العامة لكل تفسير[١]

ويرى هوايتهد أننا يمكن أن نستخلص من وصف واقعية عينية كاملة أو بناء من الكيانات الفعلية، بعض الملامح العامة والضرورية التى ينبغى أن تكون حاضرة فى كل كيان فعلى[٢].

ويترتب على هذا أن الميتافيزيقا عند هوايتهد لا يمكن إلا أن تكون وصفية[٣]. ويعتبر الكيان الفعلى عند هوايتهد هو التصور الرئيسى للأنطولوجيا تماماً، كما يعتبر الموناد عند ليبنتز بمثابة التصور الرئيسى للأنطولوجيا عنده.

ويترتب على ذلك أن هوايتهد يقيم الميتافيزيقا ابتداء من وجود الكيان الفعلى وهنا نلمس تداخلا بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا الهوايتهدية[٤]

ويصف هوايتهد الكيانات الفعلية بأنها لا تتمايز نوعاً، أى أنها كلها وحتى الله باعتباره أحدها - من نفس النوع، ولكنها تتمايز من حيث الوظائف ودرجات الأهمية، ثم يذكر لنا أن كياناً فعلياً من هذه، تكون له فرديته التى تميزه وواحديته واكتفائه الذاتى واتحاده الداخلى، لكنه يكون رغم ذلك متصلا بسوابقه من الكيانات ومؤثراً فى لواحقه منها.

ثم يصف وجود الكيان الفعلى فيقرر أن وجوده يقوم على صيرورته، إلا أن هوايتهد يحذرنا من وصف الكيان الفعلى من منظور استاتيكى مورفولوجى فيقول «إن الكيان الفعلى هو عملية وهو لا يمكن أن نصفه فى

---

(١) زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ١٧٣.

(٢) كولينز، الله فى الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، ١٩٧٣، ص ٤٤٠.

(٣) بوخينسكى، تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا، ص ٣٤٧.

(٤) علي عبد المعطي، الفرد نورث هوايتهد، فلسفته وميتافيزيقاه، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠، ص ٤٩٤.

ضوء مورفولوجيا المادة»[١].

وينتهى هوايتهد إلى الصيرورة التى يقبلها هنا هى صيرورة حـ
ثم يصل إلى وصف الكيان الفعلى بأنه حقبى أو ذرى الصيرورة.

ثالثاً ـ الله عند هوايتهد:

سبقت الإشارة إلى أن الكيان الفعلى Actual Entity عند هوا
التصور الرئيسى للأنطولوجيا وأنه بمثابة الأساس الذى تشتق منه
الوجود الأخرى، وأن له وظيفة ميتافيزيقية تتمثل فى إمداد الكيانات
بالغاية الذاتية.

وهنا يقول «هوايتهد» :«وبهذا المعنى فإن الله هو مبدأ التحد
الكيان الفعلى الذى يستقبل منه كل كيان زمانى فى عملية مـ
غاية الذاتية الأولية التى تبدأ منها عملية خلقه الذاتى».

ولتمسك هوايتهد بالترابط Coherence ولخوفه من خرقه قـا
على أن الله لايمكن معالجته على أنه استثناء من كل المبادئ الميتافيز
بل على العكس من ذلك نجد هوايتهد يقرر أن الله يجب أن يتصو
فى ضوء المباىٔ الميتافيزيقية العامة المطبقة على الكيانات الفعلية[٣].

ولقد رأى هوايتهد أن الكيان الفعلى الفريد أى الله ضرورى
الكيانات الفعلية العادية المكونة للعالم، وأن هذه الكيانات الفعلية ا
أن توجد بدون تحديد ومن ثم فهى تعتمد على الله كمبدأ يمدها بال

وهذا يعنى أن الكيانات الفعلية العادية يمكن أن تأتى إلى الوجـ
توجد بفضل استلامها لغاياتها الذاتية من الله.

Leclerc, Whitehead's Metaphysics, p. 70.

ehead, op.cit., p. 486.

Leclerc, op.cit., p. 193.

ومن ثم يمكن أن نطلق على الله أنه خالق كل كيان فعلى زمانى[١].

ويذكر هوايتهد أن الله هو المثال الأصلى للخالقية ومن ثم فهو الشرط الأصلى الذى يصف أفعالها ـ ومعنى ذلك أن الله علاوة على أنه مثله فى ذلك مثل أى كيان فعلى عادى يشترط الخالقية فى كل مثال تفردى لها وذلك حين يقوم بدوره الميتافيزيقى المتمثل فى مد كل كيان فعلى بغايته الذاتية.

ويرى أن الله كمبدأ للتحديد ـ يجب أن يكون حاصلا على استحواذات تصورية بالغايات الذاتية التى تتوافق مع الكيانات الفعلية الجزئية، كما أن هذه الغايات الذاتية المختلفة كما تتبدى فى الاستحواذ التصورى لله هى الموضوعات الأبدية كقوة أو إمكانية لفعلنة الكيانات الفعلية العادية[٢].

وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الله يتصور الموضوعات الأبدية من حيث إشارتها وتوافقها مع فعلنة الكيانات الفعلية المكونة للعالم[٣].

إن الطبيعة الأولية جانب واحد فقط من جوانب الله ويجب أن يكون واضحا لدينا أننا حينما ننظر إلى الطبيعة الأولية فإننا نقوم بتجريدها من الله كفعلى كامل.

ويذكر هوايتهد أن الله مطلق باعتبار ونسبى باعتبار آخر[٤].

وهنا نجده يقول: «إن طبيعة الله مثل الفعليات الأخرى مزدوجة، فهو حاصل على طبيعة أولية، وعلى طبيعة تالية، والطبيعة التالية له طبيعة واعية، وهى تحقق العالم الفعلى فى وحدة طبيعية وخلال انتقال حكمته، إن

(1) Whitehead, op.cit., p. 317.

(٢) علي عبد المعطي محمد، مرجع سابق، ص ٤٤٥.

(3) Ivor Leclerc, op.cit., p. 196.

(4) Ibid., p. 203.

الطبيعة الأولية تصورية، أما الطبيعة التالية فهى نسيج المشاعر الفيزيقية الإلهية على تصوراته الأولية»(١).

بعبارة أخرى يمكن القول بأن لله طبيعتان، طبيعة أولية وأخرى ثانوية بمقتضى الطبيعة الأولية يصبح الله غير متحرك وغير متزمن وتحققه فى الحاضر هو تحقق كامل وغير متناه.

فالله أبدى، وهو من هذه الوجهة لا يعدو أن يكون كيفية من كيفيات عملية الخلق، فعمليات الخلق هى وحدها التى تثبت الحياة فيه.

كما أن لفظ التعاطف عند الرواقية لا يخلو تماماً من الضمنيات السحرية للعلم لأنه كان غالباً ما يستخدم لتفسير مدى صحة الأنواع المختلفة للآلهة الشائعة فى ذلك الوقت(٢).

أما بالنسبة لأفلوطين فإن كلمة التعاطف كانت تستخدم لتفسير كيف أن تنبؤات الفلكيين كانت صحيحة عادة وكيف أن السحرة ذوو تأثير فعال(٣).

أو بعبارة أخرى كانت الفكرة عنده تستخدم لتبرير السحر على أساس أن السحر يمكن أن يفسر عقلياً فى رأيه إذا تصورنا أن القوى المتعاطفة فى الكون تتقارب وتخضع للقوى الشبيهة بها التى يحاول أن يستدعيها الساحر.

وكذلك التنجيم، كما يبرر الدعاء والصلاة بتعاطف الكائنات العليا معناً والإدراك الحسى أيضاً يفسر بالتعاطف لأن إدراك ما هو بعيد يستحيل فى نظر أفلوطين لو لم تكن تجمع بين الإنسان وبين ما يدركه، تلك الوحدة الناشئة عن مشاركتهما فى كون عضوى واحد(٣).

(1) Whitehead, op.cit., p. 488.

(2) J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité, 8th ed, Tom. I, Paris, 1927, p.93.

(٣) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ١٤٧، ١٤٨.

وفى فقرة سابقة يذكر أفلوطين عدداً من تأثيرات التعاطف بطريقة لا تبعد كثيراً عن مجال سحر المعالجة المثلية ويؤثر التعاطف على نمو الحيوانات والنباتات وذلك عن طريق تعاطفها مع الأشكال النجمية أو الفلكية.

ويؤثر التعاطف على أنواع الأشياء التى تتميز بها الأقطار المختلفة كما يؤثر على الاختلافات البشرية سواء كانت جسمية أو عقلية.

ويفرق أفلوطين بين نوعين من التعاطف هما:

التعاطف الذى تفترضه الآلهة سلفاً ويمكن أن نطلق عليها التنبؤى والتعاطف الذى يفترضه السحر سلفاً ويمكن أن نطلق عليه التعاطف المؤثر.

والآن نحس كل نوع على حده.

(١) التعاطف التنبؤى Predictive Sympatheia:

سبقت لإشارة إلى أن التعاطف التنبؤى هو ذلك التعاطف الذى تفترضه الآلهة سلفاً.

هو حالة كونية موجودة وذلك لأن الكون بمثابة وحدة عضوية متماسكة وأن كل جزء فيه بمثابة مرآة تعكس الجزء الآخر.

ولما كان التعاطف التنبؤى موجوداً فى جوهر وطبيعة الكون، فإن أفلوطين يقوم بمناقشته فى ضوء العلاقات التى تربط بين النفس والعالم المحسوس. ويرى أفلوطين أن العلية فى العلاقات الخارجية لن تكون بمثابة تفسير كاف للمتغير الظاهرى الموجود فى العالم المادى، وإنما يمكن تفسير هذا العالم بتغيراته الظاهرة فى ضوء العلاقات الداخلية.

ويميز أفلوطين بين العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية على النحو التالى: «فكما أن توجيه الحيوان بمفرده يكون من الخارج أو من الأجزاء أو من الداخل، من المبدأ الحاكم، وكما يبدأ الدواء من الخارج ويسير إلى

أماكن مختلفة من جزء إلى جزء ويخطط لكل عمل فإن الطبيعة تعمل من الداخل ولا تحتاج إلى تخطيط إن توجيه الكون . لا يتمق ومثال الدواء، بل يتفق مع الطبيعة»[١] . فكأن أفلوطين يؤكد هنا أن كل جزء في الكون يرتبط مع كل جزء آخر على أساس البناء والتكوين الداخلي.

ويرى أفلوطين أن كل شيء في العالم يحتوى على بذور التطور في المستقبل مما يمكنه من النمو والتطور، ويبدو ذلك تماماً كما جاء في المذهب التجريبي من أن كل حدث يتبع أى حدث آخر منطقياً[٢] .

ومن جهة أخرى يؤكد أفلوطين على أن التعاطف التنبؤى يعنى ضمنياً أن كل شيء في العالم المادى يفترض سلفاً الروح بصورة وجودية كمبدأ للاتحاد في العالم الظاهرى.

وتتحد أرواح الأشياء الفردية في العالم المادى وتنغرس في النفس[٣] .

(٥) التعاطف المؤثر Operative Sympatheia :

يوجد التعاطف المؤثر فى مقابل التعاطف التنبؤى ـ ذلك التعاطف الذى يعتبر بمثابة حالة محلية فقط، وذلك لأن السحر يؤثر تأثيراً كبيراً فى الكون وأن كل جزء في الكون إنما يكون في حالة تعاطف مع أجزاء أخرى معينة.

ويرتبط هذا النوع من التعاطف بالنجوم[٤] والأفلاك ويختلف عن القيد الخارجى لأن الساحر لا يعمل من مكان خارجى[٥]، كما يوجد التعاطف المؤثر بعيداً عن متناول العمل البشرى والرغبة البشرية[٦] .

---

(1) Enn., IV, 5, 11, 1-2.
(2) Enn., V, 7, 5.
(3) Enn. IV, 9, 1.
(4) Enn., IV, 4, 30.
(5) Enn, IV, 4, 40.
(6) Enn, IV, 4, 41.

ويستخدم أفلوطين مثال الرنين لتوضيح التعاطف المؤثر، وذلك على النحو التالى: إن الصلاة يستجاب لها إذا كانت أجزاؤها تتفاعل معاً كلحن واحد مثل وتر موسيقى إذا ما انجذب طرفه يهتز الطرف الآخر.

وغالباً فإن جذب وتر واحد وإنتاج صوت موسيقى يوقظ ما قد يمر كإدراك فى وتر آخر نتيجة لكونهما فى انسجام ومتناغمين على أساس مستوى موسيقى واحد.

وإذا كان توتر وتر موسيقى يؤثر على الوتر الآخر نتيجة للانسجام الموجود بينهما فكذلك الحال بالنسبة للأوتار الأخرى كلها، فلابد أن يكون هنا نظام تنغيمى واحد.

وتتميز القيثارة بانسجام النغمات التى تمثل علاقة وثيقة منسجمة رغم اختلاف أوتارها.

تبين هذه الفقرة بوضوح كيف أن التعاطف المؤثر مغروس فى اللوجوس وأن التأثير الانسجامى للنفس موجود فيالعالم المادى وذلك لأن التعاطف المؤثر موجود وذلك لكون العالم أو الوجود برمته فى حالة انسجام كامل واحد[1].

لكن يلاحظ أن التعاطف المؤثر ليس هو اللوغوس، بل هو نتيجة للوغوس، وحيث إن العالم الظاهرى يشكل نظاماً واحداً فإنه من الممكن أن يؤثر كل جزء على الآخر، ولكن من المستحيل أن يحدث ذلك فى عالم ذراته غير متصلة بعضها مع البعض الآخر.

ويشبه التعاطف المؤثر العلية الميكانيكية من حيث أنه قادر على التشكيل الدقيق رغم أنه يختلف معه فى أنه يعمل من بعد.

---

(1) Enn, IV, 4, 41, 41, 7.

إن التعاطف المؤثر هو تكيف الأسباب المستقبلية ولكن عمله ليس عشوائياً نتيجة النظام الموجود فى الكون[١].

وأخيراً يمكن القول بأن التعاطف المؤثر يوجد فى الطبيعة العضوية للكون تماماً مثل التعاطف التنبؤى رغم اختلافهما فى جوانب أخرى.

خامساً ـ المادة عند أفلوطين:

تتمتع مناقشة أفلوطين للمادة Matter بشهرة سيئة نتيجة خلطها المفترض بين المقولات (التصنيفات) الوجودية والخلقية ولعل هذا الخلط راجع إلى خلط لفظى، وأن أفلوطين يستخدم اللفظ (شر) بمعنى غريب جداً يتفرع من التقليد الأفلاطونى.

فالشر الأفلوطينى هو حالة أو طريقة للأشياء أكثر من كونه نوعاً من الأحداث وعلى هذا الأساس فهو ليس كالشرور المادية.

ولا يعنى هذا أن أفلوطين ينكر وجود الشرور المادية، فهو يعترف بوجودها، ولكن عندما يتحدث عن الشر فهو يعنى أولاً نوعية الوجود التى تسبق الحوادث الشريرة والتى تشترك فى الشر.

وعلى هذا الأساس فإن النظرية الأفلوطينية على عكس من تصور أوغسطين الأفلاطونى الجديد المسيحى الذى يعتبر الشرور المادية حوادث للأشياء المادية تقريباً. أما أفلوطين فيعتبر الشرور الخلقية أعمالا للروح.

ويحدد الشر بمبدأ عدم الاستقرار فى العالم المادى[٢]، وعلى أساس هذا التعريف للشر، فإن أفلوطين يعتقد بأنه يستطيع أن يبرهن على وجود الشر وأن الشر موجود بالضرورة، فالإيذاء من الممكن أن يعتبر ضرورياً إذا كان مسببه شرير خلقياً.

(1) G. Donald, The Plotinian Logos Doctrine, The Modern Schoolman, 1960, p. 304.

(2) Enn., I, 8, 5.

وينكر أفلوطين أن يكون الثالوث الإلهى الذى هو السبب الأول للكائنات والوجود برمته ـ شرير خلقياً، ولكن يعتقد أن حقيقة الشر الخلقى تناسب وصف العالم النفسى لا العالم المادى على عكس الأفلاطونيين الوسطاء والغنوصيين.

وقد يتساءل المرء عما إذا كان اختيار اللفظ «شر» سليماً وعما إذا كان هذا الاستخدام الخاص مسئولا نسبياً على الأقل عن تفسير معناه على أساس كونه نظرية غنوصية للمادة[١].

ولا يمكن بحال من الأحوال أن ننكر الاختلافات بين النظريات الأفلوطينية والغنوصية للمادة كانت ستصبح أكثر وضوحاً لو كان أفلوطين قد استخدم لفظ الخالقية والإمكانيات الخالصة بدلا من لفظ الشر لوصف المادة.

وإقراراً للحق يجب الاعتراف بأن أفلوطين قد وسّع من استخدام كلمة كامن أو استعداد ليشمل معنى أرسطو لكلمة «ما هو بالقوة»، ومعنى كلمة «إمكانية» عند أفلوطين[٢].

ويلاحظ أن لفظ «الخير» فى التقليد الأفلاطونى، بمثابة الواحد عند أفلوطين. فاللفظ الأول كان يفهم على أنه يستخدم بدون معان ضمنية خلقية ولهذا كان أفلوطين سباقاً فى توقع مفسريه أن يدركوا أن الشر مثل الخير يستخدم بدون ضمنيات خلقية، ولهذا نجد أن أفلوطين لا يخلط بين المسائل الوجودية ومسائل القيم وأنه يستخدم كلمة الشر ليعنى بها عدم الاستقرار وليس الإيذاء الخلقى.

وجدير بالذكر أن مادة أفلوطين عكس مادة أرسطو، إذ أن مادة أفلوطين

(1) Enn., I, 8, 3.

(2) Enn., I, 8,8.

ليس بها اتجاه داخلى نحو الشكل بل هى حالة عشوائية كاملة[١].

والمادة ليست مستقرة وهى قادرة على اتخاذ أى شكل ولا يوجد أى سبب لاتخاذها شكلا دون شكل آخر[٢].

لكن يلاحظ أن الاستثناء الوحيد لعدم استقرار المادة هو الأجرام السماوية لأن النار التى تكونهالا تستطيع تغيير عنصرها إلى عنصر آخر بسبب موقفها المكانى وليس بسبب الاستقرار الجوهرى للمادة.

وينتج عن عدم استقرار المادة فإن أشكالها ليست كاملة وهذا جانب سلبى للمادة لأن الشكل ليس نتيجة معارضة إيجابية لشكل ما بل عن طريق الميل نحو شكل آخر[٣].

---

(1) Enn., V, 7.

(2) Enn., I, 8,8.

(3) Ibid.

تعقيـــب:

عرضنا فيما سبق لبعض التماثلات بين أحكام هوايتهد غير الإحصائية للاحتمال كما جاءت فى القسم الثامن من الجزء الثانى لكتابه «العملية والواقع» وكذلك حديثه عن الخالقية، وبين استخدام أفلوطين للتعاطف وتصنيفه للمادة، ولا يبقى الآن سوى إقرار هذه التماثلات بصورة أوضح.

كانت أحكام هوايتهد غير الإحصائية للاحتمال والتعاطف الأفلوطينى بمثابة محاولات لتقديم عامل خاص للتحليل السببى أو العلى للظواهر المادية أو الفيزيقية وكان كلاهما بمثابة محاولات لرؤية تكرار حدوث التغييرات فى العالم المادى نتيجة لما هو أبعد من مجرد تأثيرات الأحداث الماضية.

وكان كلاهما محاولات لإضافة بعد سببى رأسى للتحديد الأفقى للماضى ورغم أن تعاطف أفلوطين يمكن النظر إليه على أنه عليّة متزامنة مألوفة لدينا، فلا يوجد سبب يمنع من اعتبار احتمالات هوايتهد كعامل سببى متزامن، وإذا حدث ذلك فإنه يصبح من الممكن تحليلها رياضياً.

وقد يبدو التشابه بين مادة أفلوطين وخالقية هوايتهد أبعد من التشابه بين التعاطف والأحكام غير الإحصائية للاحتمال.

وسوف يظهر لنا تماثلات أخرى إذا أخذنا فى الاعتبار أن استخدام أفلوطين للفظ الشر لا يدخل فى نطاق علم القيم.

فكل من المادة والخالقية هما المبادئ الديناميكية الأساسية المسئولة عن استمرار الكون.

وكلاهما محاولات لإيجاد نظام ميتافيزيقى من الفوضى أو الكاووس. وكلاهما أيضاً محاولات لتقديم تفسير فلسفى متماسك لأسطورة أفلاطون الخاصة بالإناءة Receptacle.

وأخيراً يمكن القول بأن اللفظين مختلفان جذرياً وأن الخالقية أكثر

إيجابية من المادة، وكما أن هوايتهد يعتبر أن التغير فى الوجود قد يكتسب الجانب الشرير الظاهر للعمل القاسى للأشياء.

ونعتقد أن الاختلاف الحقيقى بين المادة والخالقية لا يتمثل فى التعارض الإيجابى والسلبى بين المعانى الضمنية لكل منهما، بل يعتمد على علاقة كل لفظ بالأنواع الأساسية الأخرى فى النظام الميتافيزيقى.

والمادة عند أفلوطين من ناحية القيم تعتمد إلى حد ما على الواحد، أما بالنسبة لهوايتهد فإن الله والخالقية يعتمدان على بعضهما البعض.

وهكذا فإن التناقض الحقيقى هو بين جانبين ديناميكيين للعالم المادى الذى تتحد فيه الأشياء لتصل إلى مبدأ شفاف نهائى بالنسبة للجانب الأول، والجانب الآخر الذى يرى كل شىء متضمناً على الأقل مبدأين نهائيين لا يتعلقان بالمعركة الغنوصية بين الخير والشر.

وربما يكون التناقض موجوداً فى أن أفلاطونية هوايتهد المحدثة على العكس من الأفلاطونية المحدثة عند أفلوطين.

هكذا، كان تماثل كلاهما موضحاً للآخر.

٤ ـ بين أفلوطين وياسبرز:

نحاول فى هذا الصدد أن نتعرف على مدى تأثر الفكر الفلسفى المعاصر باتجاهات الأفلاطونية الجديدة عامة وفلسفة أفلوطين خاصة، وسنتخير نموذجاً آخر هو الفيلسوف الوجود ياسبرز.

معنى العلو:

العلو عند ياسبرز معناه الخروج من حال الإمكان إلى حال التحقيق، وفى هذا الخروج يتحقق معنى الحرية[١].

(١) عبد الرحمن بدوى، دراسات فى الفلسفة الوجودية، ط٣، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣، ص ٩٧

ويؤكد يسبرز على أن كل محاولة للبرهنة على وجود العلو هي محاولة وهمية فليس هناك برهان ممكن وحاسم على وجود العلو، إذا كنا نعني بالبرهان البرهان القائم على مقولات العقل أو البرهان المستعار من معطيات وحس يفوق نظام الطبيعة[١].

ولكن الوجود الماهوى Existenz وحده بما فيه من حرية هو القادر وحده على تخطى حدود العالم لكى يقترب مما يسميه ياسبرز بالسمو[٢] فالوجود والسمو قطبان متداخلان فيما بينهما.

والعلو الحقيقى عبارة عن شفرة Chiffre والبحث عنه معناه الدخول فى صلة وجودية معه والعثور عليه معناه قراءة الشفرة التي يكونها بالنسبة لى دائماً وجعله فى نفس الوقت حضوراً بالنسبة لى[٣].

ويرى ياسبرز أننا نلتقى بالسمو عن طريق اتباع طريقين هما:

(١) عندما نكون على صلة بالكائن المحيط بنا (العالم) فإننا نكتشف «ما يكتنفنا» وهو غير محدود، إنه الغير، السامى الذى يوجد فيه العالم ومن خلاله.

(٢) أن نصبح على دراية بأنفسنا.

ويلاحظ أن هذه العلاقة القطبية بين الوجود والسمو ليست مجرد مواجهة أو مجابهة وإنما علاقة داخلية، بمعنى أنه بدون الوجود لا تكون هناك علاقة بالسمو، وما لم يكن هنا سمو فليس هناك وجود[٤].

ويظل السمو مغلق الحجب أمامنا كما يقول ياسبرز طالما تمسكنا والتصقنا بالأشياء المحدودة، وينبغى علينا أن ننفلت من هذه الأشياء وأن ندرك

---

(١) ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل ومراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦، ص ٢٥٨.

(٢) عبد الرحمن بدوى، مرجع سابق، ص ٩٧.

(٣) ريجيس جوليفيه، مرجع سابق، ص ٢٥٨.

(4) K. Jaspers, Vernuft und Existenz, Munchen, 1960, pp. 43, 112.

نسبتها ويمكن أن يحدث هذا فقط إذا ما اعترى الضعف مصادرنا البشرية أى حدث (تفتت أو عثرة).

ونأتى إلى هذه التجربة الخاصة بالتفت عندما نحاول أن نستخدم أى نوع من أنواع المقولات لكى نشير إلى ما هو مطلق، وفى هذه الحالة فإننا نضطر إلى أن نؤكد وأن ننفى ما أكدناه فى الوقت ذاته، إذ أن التفكير يصل إلى حدوده وعند تفتته يواجه ما لا يمكن التفكير فيه.

ونجد نفس تجربة «التفتت» هذه فى مواقف يسميها ياسبرز بـ «المواقف النهائية» Grenzsituationen مثل الموت والمعاناة والذنب والكفاح وغيرها[١].

(٢) **المواقف النهائية** Grenzituatiotnen:

يرى ياسبرز أن الإنسان يجد نفسه منذ البداية فيما يسميه بالمواقف المحدودة أو بالمواقف النهائية Situations - Limites (أساسية) وهى تلك المواقف المفروضة على الموجود ولا يستطيع منها فكاكاً[٢].

وهى المواقف التى يمكن التعبير عنها فى الصيغة التالية:

«إننى دائماً فى مواقف بحيث لا أستطيع أن أحيا دون نضال وألم ـ فلابد أن آخذ على عاتقى خطيئة يستحيل علىّ أن أتجنبها ـ كما أنه ينبغى علىّ أن أموت»[٣].

إننا ندرك حدودنا فى مثل هذه المواقف النهائية (الموت والعذاب والنضال والخطيئة) ولا نستطيع تغييرها اللهم إلا فى الطريقة التى تظهر عليها.

فالموقف النهائى بمثابة سور نصطدم به باستمرار دون أن نستطيع الخروج منه ولا اقتحامه فالميلاد يوم كذا فى بلد كذا أو من أبوين هما فلان

(1) K. Jaspers, Einfuhrung in die Philosophie, Tubingen, 1953, pp. 20/25.

(٢) عبد الرحمن بدوى، مرجع سابق، ص ٩٦.

(٣) ريجيس جوليفييه، مرجع سابق، ص ٢١٦

وفلانة. هذا أمر لا مفر منه ولا يستطيع أحد أن يعيره، كذلك الحال الموت لا سبيل إلى تخسه والنضال لا سبيل إلى التحرر منه أو الامتناع عنه لأن مجرد الوجود يصوى على النضال وما يستلزمه من مخاطره[١].

ويلاحظ أن هذه المواقف النهائية تواجهنا بما في الفلسفات جميعاً من قصور وتصبح على حد وصف ياسبرز الخاص لنيتشه «مقدمة لتلك الهزة التي تصيب الفكر، والتي ينبغي أن تنبثق منها فلسفة الوجود»[٢].

وفي مقابل هذه المواقف النهائية تقف الحرية التي بها وحدها يستطيع الموجود أن يحقق إمكانيات وجوده الماهوى على هيئة الآنية Dasein وبالتالي ينشأ جدل مستمر التوتر بين الموقف النهائي من جهة، وبين الحرية التي هي الصفة الأصيلة في الوجود الماهوى من جهة أخرى، وفي هذا الصراع يقوم معنى الوجود[٣].

(٣) الشفرات كرموز للعلو:

العلو هو ذلك المطلق المحيط بنا L'enveloppant Absolu الذى يتعذر بلوغه ولو بصورة غير مباشرة ـ على كل إدراك تجريبي كما أنه يستعصى على كل بحث.

وليس لهذا العلو شكل Figure كما أنه ليست له أية إمارة مميزة سواء فيه أو خارجة عنه. إنه محتجب وبعيد لأنه «عسير المنال» ولا يمكن مقارنته بشيء لأنه ذلك «الآخر» بالمعنى المطلق Absolument Autre الذى لا يوجد بينه وبين أي شيء مقياس مشترك.

والعلو ليس كيفاً وليس كماً، وهو ليس وجوداً étre وليس عدماً neant لكن كل ما نستطيع أن نعرفه عنه هو أنه موجود دون أن نعرف ماهيته أبداً

(١) عبد الرحمن بدوى، مرجع سابق، ٩٦

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، إشراف زكي نجيب محمود، ص ٤٢٣.

(٣) ريجيس جوليفيه، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

بحيث أن العبارة الوحيدة التى يمكن أن نطلقها عليه تنحصر فى أن نقول مع أفلوطين «إنه ما هو عليه» أو أن نقول مع إله العهد القديم «أنا الذى أنا» أهيه الذى أهيه[١].

يتضح مما سبق أن العلو عند ياسبرز ليس الواحد المطلق الذى قال به أفلوطين ذلك لأن الوجود هنا هو للآخر وفى الآخر، كما أنه ليس الثنائية الخالصة التى من شأنها أن تحطم نفسها بوصفها وجوداً، ولكنه كما ذكرنا هو ذلك المطلق المحيط بنا والذى يتعذر بلوغه. ولما كان العلو أو السمو معنى غامضاً لهذا فإن لغته هى الرموز ويطلق عليها ياسبرز معنى «الشفرات» Chipers وهى لغة سرية غير مفهومة مهما حاولنا استجلاءها[٢].

ويعطى ياسبرز أمثلة على هذه الشفرات بالإله الشخصى، والإله الواحد والإله المجسد[٣].

والشفرات لا يمكنها أن تعطى مفهوماً أو أن تجسده وإنما تستحضر تصوراً معيناً بشأنه ولكن كتابة الشفرات غامضة ويمكن أن تقرأ بوسائل شتى مختلفة. ولقراءة الشفرات لابد من تجاوز مظهرها الرمزى ومع ذلك يجب أن نرجع إلى الخيال كى نتصورها ونتوسمها على نحو ما تتبدى عليه فى الأشياء[٤].

ولهذا العلو لغات ثلاث فى هذه الشفرة هى:

---

(١) انظر: سفر الخروج، إصحاح (٣)، فقرة (١٤).

(٢) عبد الرحمن بدوى، مرجع سابق، ص ١٠٢.

(3) Xavier Tilliette, Sinn, Wert und Grenze der chiffrenlehre Reflexio - nen uber die Metaphysik von K. Jaspers, in (studio philosophica), pp. 113-115, (20, 1960).

(4) Ibid., pp. 113-115.

(١) اللغة الأولى «مباشرة» وتنبع من التجربة، فهى فهم حسي وعلمي لأشياء تعدم الواقعة في الزمان والمكان non de spatio temporelle وهي شعور بذاتها وبالمفاهيم والعمليات الذهنية. وعلى أساس هذه التجارب متعددة تنشأ التجربة الميتافيزيقية.

(٢) اللغة الثانية هي لغة الناس أو هى لغة بنى الإنسان، وهذه اللغة يمكن أن تتخذ صوراً ثلاثة هى الأساطير Mythologies والوحي الآتى من وراء هذا لكون Révélation de l'au - déla والعالم الأسطورى للفن Le monde mythique de l'art.

(٣) اللغة الثالثة هى لغة النظر العقلى Langage du Speculation. التى تنتظم في مذهب ميتافيزيقى والتى تتطلع صراحة إلى بلوغ العلو. بيد أن النظر العقلي لا يستطيع أن يقدم لنا سوى رموز مجردة، وهو لا يستطيع أن يزودنا بمعرفة العلو.

فهو فى جوهره عبارة عن شفرة الشفرة Le chiffre du chiffre أعنى أنه شفرة ممكنة وهو إمكانية أن يقرأ، كل شخص بمعنى يختلف فى جوهره عن غيره من الأشخاص ولكنه ينسبه دائماً إلى نفسه وهذا هو الشرط المطلق لكى تطلع إلى شفرة العلو[1].

ويرى ياسبرز الذى يحرص حرصاً تاماً على احترام مطالب العقل، بأن العقل يسمو على كل الحدود ويضم ليس فقط النظام القائم لكل شيء وإنما يقترب أيضاً مما هو غير معقول ويجذبه إلى الوجود.

إن العقل هو التفكير الذى يعبر فى تململه الدائم وراء التفكير ويسعى سعياً حثيثاً نحو الوحدة.

---

(١) ريجيس جوليفيه، مرجع سابق، ص ٢٦٩، وانظر أيضاً: عبد الرحمن بدوى، دراسات فى الفلسفة الوجودية، ص ١٠٣-١٠٤.

إن العقل مرتبط فى الصدد بما يسميه ياسبرز Periechontology فهو يقول: «إن بحثنا ليس بحثاً كونياً (يتعلق بالمخلوقات) عن عالم ذى تعريفات موضوعية وإنما هو بحث Periechontological للبحث عن مصدر الفاعل والمفعول ويقول ياسبرز أيضاً: «إن السمو قد انكشف أمامنا من خلال قفزة، إننى أحصل على وجودى كحرية من خلال قفزة، وهى فى الوقت ذاته قفزة نحو السمو[١].

ولكن هل هذه القفزة عمل وراء العقل، مع أننا نسمع أن العقل قائم مثله مثل الوجود من خلال قفزة؟

إن العقل بعزيمته وإرادته نحو وحدة محيطة تمام الإحاطة يضطلع بالقفزة فيما وراء وجوده، وهذا هو السبب فى كون العقل بالنسبة للإدراك نوعاً من التصرف[٢].

إن الالتقاء بين الوجود والسمو هو تجربة فى غاية التركيز والأهمية فى فلسفة ياسبرز إنها تجربة الحرية التى تم الاستحواذ عليها من خلال الوجود، وهذه الحرية تقتحم الحدود الضيقة للأخير (الموجود) وتتصل بالسمو.

إن الوجود يحقق حريته بطريقة متعارضة من خلال شىء آخر مختلف عن ذاته. إنها تجربة تأسيس الوجود على السمو الذى يمكن أن يكرس نفسه له كما لو كان حقيقة (يقيناً) نهائياً.

يقول ياسبرز: «أنا موجود طالما أن أعرف أن ذاتى قائمة بفضل السمو،

---

(1) K. Jaspers, Philosophical Faith & Revelation, Translated by E.B. Ashton, (New York, 1967), p. 75, Hereinafter Cited as Philosophical Faith & Revelation.

(2) K. Jaspers, Existenz Philosophie, (Berlin , 1956), pp. 52-55, Hereinafter cited as Existenza philosophie.

وأنا لا أقوم بحرتى فقط عندما أتخذ قرارات، ولكن من خلال ذاتى التى هى منحة داخل عنصر حالة حريتى»[١].

نقد وتعليق:

إن السمو فى نهاية المطاف هو الحقيقة الفعلية التى ليس وراءها شيء، وأمامها لا أملك إلا أن أظل صامتاً، فأنا أصطدم بالعلو، وفى كل حالة أصطدم فيها بحقيقة لا يمكن أن تستحيل إلى إمكان، أى ليس فيها قرار ممكن وذلك أن إمكان القرار أو الحرية يدل على نقص الوجود الزمانى[٢].

لكن هل السمو فى استخدام ياسبرز له مساوٍ لله؟

إن السمو مستخدم بمعان مختلفة، فإذا ما أشرنا إلى السمو على أنه تفكير مجرد فإننا نعنى الكائن الواحد الذى لا يتبدل أو يتغير، وإذا ما خاطبناه فإننا نسميه الله وإذا ما مسنا بصورة شخصية وإذا ما اتصلنا به وجهاً لوجه فإننا نتحدث عنه بألفاظ إله شخص.

وهكذا فإن السمو والله يتساويان بنفس الطريقة ولكنهما ليسا شيئاً واحداً لأن المفاهيم التى ذكرناها ليست أكثر من رمز وشفرة للسمو لا يمكن التفكير فيها ولا يمكن أن تكون موضوعاً للتفكير.

«إن السمو هو فى الحقيقة محيط بكل ما هو محيط، إنه الأبدى الذى لا يعتريه الفناء، الثابت، المصدر أو المنبع، المحيط بكل ما هو محيط، ومن ثم لا يمكن أن يدركه التفكير. وعندما نعطيه مقولات مثل الوجود والعلة والأساس والخلود والمصدر والرموز التصنيفية فإننا نكون قد فقدناه «بالفعل»[٣].

---

(1) Ibid., pp. 18-20.

(٢) عبد الرحمن بدوى، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(3) K. Jaspers, op.cit., p. 255.

بعد هذا العرض الموجز لفلسفة السمو عند ياسبرز، نعود الآن إلى نظرية أفلوطين بصدد علاقة النفس بالواحد أو الأول، ونحاول اكتشاف التماثل أو التشابه القائم بينهما.

تؤدى هذه النظرية عند أفلوطين إلى الاتحاد، فالصعود من الطبيعة (المادة) إلى النفس، ومن النفس إلى العقل من طبيعته أو من شأنه أن يولد ألفة أو محبة بين الواحد (الله) الذى يعلم وبين موضوع المعرفة.

وأكثر من ذلك فإن صلة العقل بموضوعه ليست مجرد ألفة بل مطابقة [١] Tautov TI elval kai To voeiv . أى أن العقل والموضوع الكائن هما نفس الشىء. فالفكر أو العقل يتطابق والشىء موضوع ذلك التفكير لأن العقل فى حد ذاته الذى هو وحدة تفكير هو نفسه يفكر.

إن معرفة العقل ليست عن طريق البحث بل عن طريق الاقتناء، ومن جهة أخرى فإن أفلوطين يشير إلى أنه بغض النظر عن هذه المطابقة فإن هناك ثنائية فى نشاط العقل بدونها يستحيل التفكير.

ويتضمن التفكير ثنائية بين المبدأ المدرك The Perceiving Principle والشىء المدرَك The Perceived Object . هكذا يجب أن تكون هناك وحدة فى الثنائية فى الحقيقة الأبدية للعقل.

ويقول أفلوطين : «إننا فى بحثنا عن الواحد الذى هو الوحدة المطلقة لكل شىء علينا أن نسمو على ثنائية المبدأ العقلى. إن العقل هو الحقيقة الفعلية التى تضم كل شىء»[٢].

إن ما ننشده هو قبل أى محيط أو مدار، إنه المبدأ الذى هو وراء كل شىء، وهو ليس كلا ولا جزءاً، كما لا يمكن إدراكه لأنه يمتد وراء العقل والوجود.

---

(1) Enn., III. 8, 1-15.

(2) Enn., III, 8, 9.

ويضطر أفلوطين فى محاولته الاقتراب من الواحد أن يتبع طريقاً سلبياً Via negationis «إن الواحد فى الحقيقة فوق كل تعريف، إذ أن أى إثبات أو تأكيد إنما يكون للأشياء، ولكن الذى يسمو على كل شىء ليس شيئاً من بين الأشياء، ولا يمكن أن نعطى له اسماً يتضمن أى إسناد أو إثبات، إننا نحاول فى أسلوبنا الضعيف أن نوضح شيئاً متعلقاً به عندما نتعارض فى حيرتنا وارتباكنا. وعندئذ وبدون إدراك ولا شعورياً وفى جهل منه، فلابد أن نتذكر أننا نفكر فيه وننظر إليه من خلال أضداده»(١).

إن النفس فى محاولتها الاقتراب من الواحد وهى تدرك عجزها عن تحديد الواحد تزل وتخشى ألا تدرك شيئاً(٢).

ويلاحظ أنه فى هذه الحركة العدمية الإبادية Anihilating التى تسمو حتى على الكون لكى تصل إلى الواحد الأسمى ترتجف النفس من تجربة التناقص وتصبح مليئة بالإعجاب(٣).

إن النفس الإنسانية عند أفلوطين هى الطريق الذى يقود إلى الواحد الأسمى، وأن هذه النفس بأقسامها أو بقواها الثلاث من نباتية وحيوانية أو حاسة وعاقلة هى فى واقع الأمر وكما يقرر أفلوطين بمثابة همزة الوصل بين كل شىء(٤).

ونظراً لأننا فى شوق لاسترداد ذاتنا من كثرة الأشياء إلى وحدة الواحد الأسمى ذاتها، (وبالرغم من اتخاذنا العقل دليلا ومرشداً)(٥)، فإننا نضطر إلى أن نسمو فوق العقل، ولذا فإن التقاءنا بالواحد الأسمى أمر يفوق الوصف.

(1) Enn., V, 3, 3.

(2) Enn., VI, 9, 3; P.V. Pistorius, Plotinus & Platonism, Cambridge, 1952, p. 5.

(3) Enn., III, 8, 11.

(4) Enn., III, 1, 8.

(5) Enn., VI, 9, 3.

«لا يمكن أن نعطى له اسماً قد يتضمن إسناداً وتوكيداً، وكل ما نستطيع هو أن نحاول أن نوضح بأسلوبن الضعيف شيئاً ما يتعلق به» . وفى لحظة التلاقى «لا تكون هناك أية قوة للتأكيد ولا يكون هنا فراغ، ويترك التفكير والتعقل فى الرؤية إلى ما بعد ذلك»[1] .

إلا أننا نستطيع فقط أن نتحدث عنه بطريقة النفى أو المجاز وأن نطلق عليه «اللامحدود» والذى لا ينقسم، وغير الكائن لأنه فوق الكون ويمكن أن نعرف الواحد من خلال أضداده».

ولابد أن يكون هناك واحد مطلق لا يمكن أن يكون فاعلا أو مفعولا للتفكير ولا حق التفكير الذاتى[2] .

إنه لا يملك مشيئة ولكنه مع ذلك حر بمعنى سلبى حيث لا يوجد عامل حاسم فيما يتعلق به. ونظراً لأنه لا يملك أية مشيئة لأى شىء فإن الواحد هو فيما وراء الخير ولا هو خير حتى لذاته[3]

ويستخدم أفلوطين من وقت لآخر اللغة الرمزية فى تعريفه للواحد الأسمى فهو يقول إن الواحد هو قوة لا يقوم بدونها أى شى.

«تخيل ينبوعاً ليس له مصدر خارجه فإن النبع ذاته يعطى لكل الأنهار ومع ذلك فهو ثابت، أو حياة أكبر النباتات التى تخترق الكون أو الوجود بينما يظل أصلها كان لو كان مثبتاً بجذر»[4] .

---

(1) Enn., V, 3, 17.

(2) Enn., V, 3,13.

(٣) يذهب كثير من الدارسين إلى أن طبيعة الواحد الأفلوطينى ذات مظهرين مختلفين هما الكمون والتعالى أو السمو، وذلك فى علاقته بالعالم أو الوجود. انظر:

Grand George, Augustin et Neo-Platonism, Paris, 1896, p. 119.

(4) Enn., II, 8, 10.

إن الواحد الأسمى يشبه الشمس التى هى ضياء وينتج أشعة وكنموذج أصلى صورته الكون.

وفى محاولتنا الاقتراب من الواحد الأسمى يجب علينا أن نبتعد عن أى تعريف وأن نستبعد سائر الصفات التصنيفية. وهكذا فإننا فى تأملنا علينا أن نحرر النفس من أى نوع من أنواع التبعية أو الهوى لكى نصل بهاإلى تحقيق مرادها وإلهامها أو إشراقها من خلال الاتصال بالواحد، وهذا التحرر للنفس يكون خارجياً وداخلياً فى الوقت ذاته.

إنه البعد عن الشهوات والملذات والأشياء الخارجية والعودة بالنفس إلى الوراء فى داخلها.

ويعبر أفلوطين عن تجربة النشوة والوحدة الصوفية فى اتصال الروح بالواحد الأسمى فيقول: «لقد حدث مرات عديدة أن ارتفعت عن جسدى إلى ذاتى وأصبحت بعيداً عن كافة الأشياء الخارجية الأخرى وارتكزت فى ذاتى ورأيت جمالا رائعاً، وبعد ذلك وأكثر من أى وقت آخر تأكدت من الصلة مع أسمى نظام فعشت أنبل حياة وحزت على المطابقة مع القدس (أى صرت أنا والله كل لا يتجزأ)»[١].

ولقد استند بعض العلماء فى نقاشهم للفقرة التى يقول فيها أفلوطين «وليكن التفكر والتعقل فى الرؤية فيما بعد» وزعموا أن أفلوطين صوفى شرقى أكثر من كونه فيلسوفاً إغريقياً ومع ذلك فإن أفلوطين يسمى هذا الاتصال «اتصالا ذهنياً أو عقلياً» ويعنى ذلك أن تجربته الصوفية ليست أقل من مستوى العقل بل إنها فوق مستوى العقل وهى بالتأكيد ليست شيئاً سخيفاً[٢].

---

(1) Enn., IV, 8, 1.

(2) E. Brehier, La Philosophie de Plotin, Paris, 1928, pp. 107: 135.

وإذا ما حاولنا بعد هذا العرض الموجود لمفهوم السمو عند ياسبرز ونظرية أفلوطين بصدد علاقة النفس الواحد الأسمى وتجربة الاتصال أو الجذب يمكننا أن نصل إلى النتائج التالية:

(١) تتجسد الفلسفة الأفلوطينية برمتها في الحب، ذلك الحب المتدفق من النفس نتيجة تأملها للواحد الأسمى، كذلك الحال يتسم البحث الفلسفي عند ياسبرز بالاندفاع أو بالاتجاه نحو الوحدة أي وحدة كل أشكال الإحاطة.

(٢) تقوم الحركة أساساً على علاقة ذات قطبين، بين النفس والواحد عند أفلوطين وبين الوجود والسمو عند ياسبرز.

(٣) إن الاتحاد الأفلوطيني يفوق أي إدراك وكون كما يفوق كل أشكال الإحاطة عند ياسبرز.

(٤) إن الواحد الأفلوطيني مبدأ سام يقوم بذاته ويتحول إليه كل شيء أما عند ياسبرز فهو الكائن الذي يرتكز على ذاته ويقوم عليه كل شيء.

(٥) إن المبدأ السامي عند أفلوطين وهو الواحد أو الله لا يمكن تحديده أو إدراكه في مقولات، ولا يمكن معرفته، أما عند ياسبرز فإن السمو أو المتعالي عند مواجهته فإن التفكير يصبح مدركاً لما لا يمكن التفكير فيه.

(٦) إن الأسلوب السلبي Via Negationis الذي يقودنا أو يؤدي بنا إلى الاقتراب من السمو عند ياسبرز هو تجربة تفتت، بينما هو عند أفلوطين حالة مؤلمة في فزع واضح من عدم الحصول على شيء.

(٧) يمكن الحديث عن الأرضية التي لا يمكن التفكير فيها من خلال رموز Symbols عند أفلوطين أو شفرات Ciphers عند ياسبرز.

فالرمز أو الشفرة هى كل ما من شأنه أن يساعدنا على فهم جانب أو جوانب من تلك الحقيقة المتعالية، وأن هناك شفرة حاسمة هى التى تكشف لنا عن وجود المتعالى وتلك هى الفشل.

ولكن رغم أن الطريق إلى السمو يفوق ما يمكن إدراكه فإنه لا يمكن الوصول إليه مع ذلك بدون العقل. ويلاحظ أن تجربة السمو لدى كل من أفلوطين وياسبرز ليست أقل من مستوى العقل بل فوق مستواه وهى بالتأكيد كما ذكرنا ليست شيئاً سخيفاً.

إن التأمل الصوفى لأفلوطين فى الواحد الأسمى، ومعرفة وإدراك ياسبرز لما هو محيط ذا سمة دينية.

خاتمة

هذا هو أفلوطين «شيخ الإسكندرانيين» شخصية تعبق بالروحانية وتتضرع بالمثل والقيم العظيمة.

أثرت فلسفته في الفكر الفلسفي برمته إذ اصطنع الفلاسفة المسلمون كثيراً من نظرياته إلى جانب نظريات أرسطو، وبالمل أخذ الغربيون كثيراً من نظرياته وبخاصة القديس أوغسطين وديونسيوس وسكوت أوريجنا وغيرهم.

كما امتد تأثيره إلى الفكر الغربي الحديث والمعاصر وذلك بعد أن ترجمت رسائله كلها إلى اللاتينية في عصر النهضة، فشاعت آراؤه ويمكن استقصاؤها عند كثير من الفلاسفة الغربيين محدثين ومعاصرين: عند ديكارت وليبنتز واسبينوزا وهوايتهد وكارل ياسبرز وشلنج وغيرهم.

ومن أهم النتائج التي انتهينا إليها من البحث ما يلي:

أولا: يعتبر أفلوطين امتداداً لتاريخ الفلسفة القديمة وتكملة للتيار الذي سار من أفلاطون إلى أرسطو والرواقيين، كما أنه من ناحية أخرى يعكس ملامح الحياة الفكرية في الإسكندرية، ويكشف عن تأثير واضح بروح الشرق الدينية، ويعد حلقة من أهم الحلقات الأخيرة في سلسلة الفكر اليوناني.

ثانياً: تحتل فكرة الألوهية مكان الصدارة في بناء أفلوطين الفلسفي أو تكاد تشغل الجزء الأكبر منه إن لم يكن كله، كما تقوم فلسفة أفلوطين على التجربة الذوقية الكشفية الإلهامية وهذا شبيه بصوفية الإسلام، ومن ثم لا يهتم أفلوطين بنظرية المعرفة، بل ينكر أن تكون للمعرفة العقلية أية قيمة وإنما القيمة الحقة كلها في التجربة الصوفية والذوق أو الكشف والإلهام.

ثالثاً: يعتبر الفيض نظرية فلسفية تقوم أساساً على افتراض وجود متوسطات بين الخالق والمخلوقات، وهذه المتوسطات من شأنها أن تمنع الاتصال

المباشر بين الواحد والكثير وفارق كبير بين الفيض والتجلى عند المتصوفة، فالتجلى يقوم على إلغاء هذه التوسطات بين الله والمخلوقات وعلى القول بأن هذه المخلوقات نفسها ليست إلا تجليات للذات الإلهية.

رابعاً : يعتبر الفيض الأفلوطينى توفيقاً أو تسوية بين الروايات الدينية فى خلق العالم، وبين الرأى الفلسفى، ورأى أرسطو خاصة.

فالقول بقدم العالم على نحو ما قال به أرسطو إنما يقودنا إلى الكفر والزندقة، وأن القول بخلق العالم حسب ما وردت به الروايات الدينية مناقض للفلسفة، فأراد أفلوطين أن يقدم مذهبا لا يثير رجال الدين ولا يخالف الفلسفة فى الظاهر، فتبنى رأى أفلاطون فى الفيض بعد أن خرج به من نطاق الفلسفة إلى نطاق الدين.

خامساً: يعتبر الفيض أو الصدور أمراً ضرورياً ولا يمكن وصفه بالخلق وذلك لأن فكرة الخلق مرادفة للإيجاد فى الزمان أو الحدوث ولكن الصدور عند أفلوطين ومن بعده الفارابى من فلاسفة الإسلام أزلى أبدى، إلا أن فلاسفة الإسلام أرادوا أن يتهربوا من القول بقدم العالم ومن ثم فقد اختطوا لأنفسهم طريقاً وسطاً بين القول بالقدم والحدوث ولذلك قالوا بالفيض.

سادساً: إن الفيض أو الصدور عندأفلوطين هو فعل تلقائى يحدث نتيجة لخصوبة الواحد المطلقة وكماله الفائض تماماً كما تفيض الأشعة عن الشمس، ومعنى الفعل التلقائى هنا هو أن الموجودات إنما تصدر عن الواحد نتيجة لفعل غير إرادى وبذلك يصبح الإيجاد مماثلا لعدم الإيجاد أو بمعنى آخر يتساوى الوجود مع العدم.

سابعاً : يتخذ الفيض الأفلوطينى سلسلة متصلة الحلقات، ويعتبر التسلسل

شيئاً ضرورياً وواجباً وأن كل حلقة فى السلسلة إنما تصدر بالضرورة عن الحلقة السابقة عليها.

كما تعتبر الفيوضات الصادرة عن الواحد مظهراً للعدل الإلهى من جهة، كما أنه مظهر لوحدة الذات الإلهية من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس يرتب العالم ترتيباً حكيماً عادلا.

ثامناً: إن انتهاء سلسلة الفيض عند أفلوطين بالهيولى أو المادة فيه تعارض أو تناقض مع منطق مذهبه الذى يدين بالألوهية ـ إذ كيف يمكن لما هو إلهى وغير مادى أن يصدر عنه أو يفيض عنه أشياء مادية؟

أليس هذا تناقضاً وقع فيه فليسوفنا أفلوطين؟

تاسعاً: تبدو فكرة الثنائية جلية واضحة فى فلسفة أفلوطين فهناك ثنائية فى الوجود بين العالم المعقول والعالم المحسوس أو العالم غير المنظور والعالم المنظور، وهناك ثنائية فى العقل أو النوس بين المدرِك والشىء المدرَك، كما يلاحظ أن هنا ثمة ثنائية أخرى فى النفس: النفس العليا التى تقترب من العقل، والنفس الدنيا التى تقترب من المحسوس وبالتالى تصبح قادرة على إحداث الحوادث وكذلك الموجودات المحسوسة. ولعل فكرة الثنائية قد سبقه إليها أفلاطون من قبل.

عاشراً: لقد قال أفلوطين بوجود عالمين أحدهما العالم المعقول ويقوم فيه جوهران: العقل أو النوس من جهة، والنفس من جهة أخرى، والعالم المحسوس ومحله المادة، وبذلك يضعنا أفلوطين أمام وجودين متعارضين: أحدهما يمثل عالم النور والآخر يمثل عالم الظلمات. أليس فى إقراره واعترافه بهذين الوجودين المتعارضين ما يعبر أو ما يدل دلالة قاطعة على اعترافه وتأكيده للثنائية المطلقة عند المانوية؟

إنه يقرر التعارض المطلق بين الخير أو الواحد وبين المادة والوجود

الحقيقى عنده هو وجود الواحد، أما المادة فلا يعترف بوجودها كما يذهب إلى أنها طرف أخير فى الانحدار، طرف لا يمكن أن تبلغه النفس والنفوس الإلهية ولا حتى صورها وانعكاساتها.

حادى عشر: لقد تأثر أفلوطين بالديانة المسيحية عندما أكد أن هبوط النفس إلى الجسم يمكن رده إلى فكرة الخطيئة، وهى خطيئة متميزة عن الخطايا الأخرى التى ترتكبها النفس بعد هبوطها إلى هذا العالم. ولكن رغم تأثره بالديانة المسيحية فقد كان عدواً لدوداً للنصرانية، فبينما ترى المسيحية إن العالم المحسوس كله شر وخطيئة ولعنة لحقت آدم وذريته ـ إذ بأفلوطين يرى أن العالم المحسوس ليس شراً كله، بل فيه أطياف من الخير، وفى رأى أفلوطين هذا معارضة كبيرة لكبار الآباء اللاهوتيين من المسيحيين كما فيه إخلاص واعتزاز بآبائه الروحيين من الفلاسفة اليونانيين بوجه عام.

ثانى عشر: لقد ترددت النزعة اليونانية فى تفكير أفلوطين رغم تمسكه بالعناصر والأصول المصرية الأصيلة، ومن مظاهر تلك النزعة اليونانية عنده تأكيده على ضرورة هبوط النفس إلى العالم المحسوس رغم أن فلسفته كلها كانت متجهة إلى العالم العلوى وإلى تأمل الخير وذلك لأن العالم المحسوس فى نظره ـ يعد مظهراً للعالم العقلى وهو ليس شراً مطلقاً، بل هو أكمل عالم يمكن تحققه، وبهذا الرأى يخالف أفلوطين مخالفة صريحة الغنوصيين وغيرهم من اتباع المذاهب الفارسية القديمة القائلة بأن العالم كله شر ونقصان.

ثالث عشر: تخبط أفلوطين تخبطاً ذريعاً شأنه فى ذلك شأن أفلاطون من قبل، وبعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، من بعد بصدد

مسألة العلاقة بين النفس والجسم، فتارة نجده يؤكد أن النفس والجسم شيئان متميزان لا يمكن أن تقوم بينهما أية علاقة، وإنما يتعارضان، وتارة أخرى يؤكد أن الجسم ليس سوى نتيجة صادرة عن النفس وأنها هي التي تخلقه. فموقفه إذن على هذا النحو لم يكن محدداً واضح المعالم ولم يكن في وسعه أو في مقدوره أن يصل إلى رأى قاطع أو حل حاسم بشأن هذه المسألة، وترك الأمر معلقاً بغير حل رغم أنه أدرك كثيراً من مواطن الضعف والقصور في المذاهب السابقة عليه.

رابع عشر: لقد توصل أفلوطين إلى فكرة الوعي أو الشعور من جراء دراسته لقوى النفس لاسيما قوة الذاكرة، وهذا يدل على أنه باحث مدقق في ميدان علم النفس من جهة كما يدل على تقدم كبير في ميدان البحوث النفسية والدراسات السيكولوجية من جهة أخرى. وبذلك يكون له فضل السبق على كثير من فلاسفة اليونان.

خامس عشر: لقد تنوعت أدلة أفلوطين على خلود النفس من أدلة عقلية أهمها برهان الحياة الذى استعاره من أفلاطون، إلى أدلة ذوقية أو وجدانية تتمشى مع نزعته الصوفية الخالصة التي تتسم بها فلسفته، إلى أدلة دينية مستمدة أساساً من المعتقدات الشائعة في عصره وبهذا البرهان الأخير نجده يتمشى مع خرافات عصره دون محاولة من جانبه للنقد والتمحيص.

سادس عشر: اهتم أفلوطين كثيراً بالنزعة الأخلاقية حتى لتكاد تكون الغاية من الفكر الفلسفي لديه، لكنه رغم ذلك لم يقدم لنا حلا حاسماً أو جواباً مقنعاً فيما يتعلق ببعض المسائل الأخلاقية التالية: هل لم يكن ممكناً استبعاد الشر نهائياً؟ وهل لا يمكن

أن يتصور الإنسان العالم وقد خلا من هذا السلب؟ أى أنه قد ترك هذه المسائل برمتها معلقة دون حل أو جواب.

سابع عشر: لقد وجه أفلوطين اهتماماً كبيراً للعناية بممتلكات الأطفال الذين مات آباؤهم وكان مسئولا عنهم، الأمر الذى جعله كالباحث الاجتماعى الحديث على علم ودراية تامة بأن التدخل العاطفى الكبير فى كوارث أولئك المحتاجين سوف يثبط من همته على مثل هذا العمل.

ثامن عشر: يعتبر التصوف الأفلوطينى تصوفاً فلسفياً أو عقلياً وذلك لأنه قد وضع فلسفة عقلية أولا، ولما تصوف تجاوز حدود هذه الفلسفة، وحاول أن يخضع فلسفته لتصوفه لا تصوفه لفلسفته، أى حاول أن يجعل من تصوفه تأييداً لفلسفته، ومن فلسفته تفسيراً لما شاهده فى حاله.

ولما كانت التجربة الصوفية التى قوامها الجذب أو الاتحاد بالله هو جوهر التصوف فإنها أشبه ما يكون بحالة الجنون فى العشق أو حالة النشوة فى السكر ويصبح كل شيء فى حالة عماء وهو ما يسميه صوفية الإسلام باسم «حالة الغراب الأسود»، كما يسميه بعض المتصوفة المسيحيين باسم «الليلة الظلماء». ومن ثم يمكننا أن نفهم مغنى انتشار التصوف الذى ظهر عند الحلاج فى الشرق، وعند محيى الدين بن عربى فى الغرب وعند المتصوفة المسيحيين كالقديسة تريزا الأفيلية ويوحنا الصليبى وغيرهم.

الفصل الخامس

الصراع الفكرى والدينى

بين المســـيحية والوثنيـــة

أولا ـ مقدمة

شهدت القرون الخمسة الميلادية ألوانا مختلفة من الصراعات بين مختلف العقائد والمذاهب، تحدثنا من قبل عن مظهر من مظاهر ذلك الصراع بين اليهودية والفلسفة الإغريقية، والآن سنعرض لوجه آخر من أوجه الصراع العقائدى والفكرى بين المسيحية والوثنية، ثم نتحدث بعد ذلك عن موقف المحامين أو المدافعين عن الدين المسيحى كالقديس جوستين وتاتيان واثناغوراس وإيرنيوس وتورتليان بالإضافة إلى موقف بعض رجال المدرسة الجدلية اللاهوتية بالإسكندرية، مثل كلمنت الإسكندرى، وأوريجين الإسكندرى.

١ ـ نشأة المسيحية وانتشار البدع الضالة:

ظهرت المسيحية فى أواخر العصر القديم وأخذ المبشرون بها ينشرون رسالتها فى أقطار الأرض المعروفة وقتذاك ومن بينها روما عاصمة الإمبراطورية الرومانية ومصر إحدى ولايات تلك الإمبراطوريه، وقد بدا التبشير بالديانة المسيحية كحركة سرية وكان على رأس المبشرين بها فى روما خلال القرن الأول للميلاد القديس بطرس أحد تلامذة المسيح ومعاونه الفيلسوف الرومانى القديس بولس، بينما قام بالتبشير بها فى مصر القديس مرقص[1]. ولقد أزاحت المسيحية كل الأعباء عن كاهل الإنسان وأعطت له مطلق الحيرة وأوضحت للإنسان طريق الخلاص والتطهر من الذنوب، ولعل هذا التسامح الذى أظهرته المسيحية كان مجلبة للسخرية من جانب الوثنية، غير أن الناس فى عصر القلق كانوا يجدون فى القداس الإلهى راحة عقلية ونفسية، كما

---

(١) Neil, S., A History of Christian Missions, (Aylesbury, 1955), p 26ff

ن المسيحيه كان بابها مفتوحاً على مصراعيه أما معتنقيها ذلك أنها لم عمل على التفرقة العنصرية فقد عاملت الناس على حد سواء أكانوا عمالا أم عبيداً أم مجرمين تائبين، وأهم من هذا كله كان اعتناق المسيحية شيئاً سهلا لا يتطلب تعليماً[(١)].

أما عن انتشار المسيحية فله اسباب عديدة، إلا أنها خففت آلام الحرمان الذى كان يعانى منه الناس وبخاصة الحرمان من الميراث ومتاع الدنيا وذلك بوعدهم بالميراث الأخروى في الجنة، ولقد هاجم أعداء المسيحية هذه الديانة على أنها دين الخوف، ولكن المسيحية كانت ديناً للخوف والرجاء على حد سواء، خوف من المعصية، وأمل أو رجاء في المغفرة، وكان من أهم أسباب انتشار المسيحية ثانياً هو أنها قدمت يد العون للأرامل واليتامى والمحتاجين العاجزين والعاطلين، كما قدمت المنح والرعاية بكافة أشكالها، ولقد أثبتت الدراسات الاجتماعية الحديثة شيوع فكرة حب الانتماء عند المجتمعات ذلك أن الانتماء إلى مجتمع مسيحى ربما يكون الطريق الوحيد لاكتساب احترام الذات فضلا عن اعطاء الحياة مذاقاً ذات معنى[(٢)]. هكذا حققت المسيحية بانتشارها فى المدن الكبيرة مثل روما وأنطاكيا والإسكندرية شعوراً بالانتماء إلى مجتمع موحد قائم على الحب والتعاون[(٣)].

ولقد قدر للمسيحية الإغريقية أن يسيطر عليها سيل من البدع الدينية تحت تأثير عادات العقل الإغريقى الميتافيزيقية المولعة بالجدل والنقاش، وكان من أهم هذه البدع التى انتشرت فى أنحاء العالم هى أن المسيح ابن الله وأنه سيعود لاقامه مملكته على الأرض وأن كل من يؤمن به سينال النعيم المقيم

---

(١) A. Monigliano (ed.), The Conflict Between Paganism & Christianity in the Fourth Century, (1963), pp. 9-11.

(٢) E.R. Dodds, Pagan & Christian in Age of Anxiety, pp. 135/36.

(٣) Ibid., p. 137.

فى الد ِ الآخرة، غير أن المسيحيين قد اختلفوا فيما بينهم حول موعد عودة المسيح . فلما مات نيرون ودمر هدريان أورشليم رحب كثيرون من المسيحيين بهذه لكوارث وعدوها بشائر بعودة المسيح، وعندما هددت الفوضى الإمبراطورية فى أواخر القرن الثانى ظن تورتليان Tertullian وغيره، أن نهاية العالم قد دنت أو قربت[١]، وسار أحد الأساقفة السوريين على رأس قطيعه إلى الصحراء ليلتقى بالمسيح فى منتصف الطريق وأفسد أسقف آخر نظام أتباعه بأن أعلن أن المسيح سيعود فى خلال عام واحد، وعندما أخفقت العلامات الدالة على عودة المسيح رأى بعض عقلاء المسيحية أن يخففوا من وقع هذه الخيبة بتفسير موعد عودته تفسيراً جديداً، فقد قيل فى أحد الرسائل المنسوبة إلى (برنابا) أنه سيعود فى خلال ألف عام، غير أن الاعتقاد بعودة المسيح بعد ألف عام لا يلقى تشجيعًا من الكنيسة وانتهى الأمر بأن صارت تقاومه وتحكم على القائلين به بالزيغ والضلال[٢].

ومن أهم الشيع الضالة الصغرى[٣] التى انتشرت إبان ظهور المسيحية، كانت شيعة الزهاد التى قالت أن الزواج من الخطايا والشيعة القائلة بأن جسم المسيح لم يكن لحماً ودما بل كان شبحاً أو خيالا وهؤلاء يسمون بشيعة متخيلة منها الشيودونية التى لم تكن ترى فى المسيح أكثر من إنسان، والمتبنية واتباع بولس السموساتى وكانت هاتان الطائفتان تعتقدان أن المسيح كان رجلا عاديًا ولكنه وصل إلى درجة الألوهية بكماله الخلقى، ومنها الظاهرية والسابلية (أتباع سابليوس) القائلة بأن الأب والابن والروح القدس ليس أقانيم منفصلة بل هى صور مختلفة يظهر فيها الله للإنسان، ومنها

---

(١) Tertullian, Apot, p. 32.

وأيضاً : Glover, Conflict of Religions, p. 341.

(٢) Lake, K., A. Postolic Father, I, p. 395

(٣) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الثالث، ترجمة : محمد بدران، ص ص ٢٩٢-٢٩٣.

المنكرون وجود شخصية مستقلة للمسيح، والقائلون أن ألوهيته ليست إلا قوة وهبت له. وهؤلاء كلهم يعتقدون أن الأب والابن شخص واحد واليعاقبة الذين يعتقدون أن للمسيح طبيعة واحدة وتغلبت الكنيسة على هذه الشيع كلها بما كان لها من نظام خير من نظمها جميعًا وبتمسكها الشديد بمبادئها وبفهمها طبائع الناس وحاجاتهم أكثر منها.

٢ ـ الغنوصية:

ما كادت المسيحية تظهر حتى تناولتها الغنوصية فتزيت بزيها ونافستها منافسة قوية من سوريا إلى روما فكانت خطرًا كبيرًا عليها طوال القرون الأربعة الأولى[١]، وقبل أن نعرض للغنوصية المسيحية باعتبارها عقيدة منافسة للمسيحية، سنحدد أولا معنى الغنوصية وأهم آرائها وما اتخذته من صور وأشكال مختلفة.

الغنوصية كلمة يونانية الأصل معناها العرفان أو المعرفة، إلا أنها قد تطورت واتخذت معنى اصطلاحيًا وأصبحت تعبر عن تذوق المعارف تذوقًا مباشرًا أو التوصل بنوع من الكشف والإلهام إلى المعارف العليا[٢]، وقد ظهرت أول الأمر في السامرة ثم في الإسكندرية وازدهرت في القرن الثاني وانتشرت في أغلب بلاد الشرق الأوسط وبخاصة في مصر وامتد أثرها إلى اليهودية والإسلام.

ولقد ذهب البعض إلى أن الغنوصية مذهب قام على أساس التوفيق بين الآراء الدينية المتعارضة أو بعبارة أخرى هي حركة توفيقية لمختلف العقائد التي سادت وانتشرت في مقاطعات وأقاليم الإمبراطورية الرومانية قبل وأثناء

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٥٥

(٢) E.F Scott, «Gnosticism» in the Encyclopaedia of Religion & Ethics by James Hastings Vol VI, 2nd ed., New York 1937, pp 231/32

ظهور الديانة المسيحية[١]، كما ذكر آباء الكنيسة أن المذاهب الغنوصية قد نشأت من الديانات السرية لاسيما فيثاغورس وأفلاطون، وهي عبارة عن محاولة تقريباً لرفض العهد القديم وصبغ الأناجيل بالصبغة اليونانية وجعلها هلينية، بينما ذهب البعض الآخر إلى أن الغنوصية لم تكن هلينية تماماً، لكنها كانت شرقية الأصل، غير أن شرقيتها كانت في ثوب هليني[٢].

ولقد رأى البعض أن الغنوصية تشغل مكاناً وسطاً بين الدين والفلسفة، وبين الشرق والغرب وأن كلمة غنوصية كلمة حديثة ذلك أن الغنوص لم يكن يوجد قبل النصف الأخير من القرن الثاني الميلادى، على أن الغنوص بمعنى المعرفة الخفية بالأشياء العلوية كان لها شأن في المناظرات التي وقعت في القرن الأول الميلادى[٣]، وليست الغنوصية اسم فرقة من الفرق فقد استعمل كلمنت الإسكندرى كلمة غنوص للدلالة على المسيح المستتر[٤]، أما تعبير هارناك بأن الغنوصية هي المسيحية مصطبغة بصبغة هلينية[٥] فتعبير لم يجانبه الصواب، فقد كانت الهلينية في ذلك العهد تعني الثقافة الأوروبية، فلما احتكت هذه الثقافة - كما تجلت مثلا في أفلوطين، بالغنوصية نبذتها ساخطة كارهة، فالغنوصية كانت بعيدة تماماً عن الهلينية وعندما انتشرت وراج سوقها في القرن الثاني الميلادى كانت ذات طابع شرقي بحت وإن كانت تنتمي إلى الشرق المتأغرق من الظاهر فحسب، وقد انتقدهم أفلوطين لكنه كان أكثر اعتدالاً في نقده لهم، فهو قد كره الغنوصيين الذين التقى بهم في روما لاحتقارهم هذا العالم الجميل، فضلا

---

(١) S. Radhakrishnan, Eastern Religions & Western Thought, 2nd ed. (Lodon 1940), p. 198.

(٢) Kenndy, «Buddhist Gnosticism», J.R.A.S., (1902), p. 383

(٣) W.R. Inge, op.cit., p. 62.

(٤) Ibid., p. 62

(٥) Harnack, A., The History of Dogma. E.T., (1894), Vol. I, pp. 226/2-

عن ازدرائهم أئمة المفكرين الإغريق الذين كانوا موضع تقديره واحترامه ازدراءً قبيحاً[١].

ولقد اتخذت الغنوصية صوراً وأشكالا مختلفة منها الغنوصية اليهودية والمسيحية والإسلام، غير أن هناك ثمة غنوصية قبل قيام المسيحية تمثلت فى الكتابات الهرميسية فى صورتها الأولى التى وجدت فى الدوائر المصرية المتأغرقة حيث سادت ديانات وعبادات التوفيق وقتذاك[٢]، وتنسب المؤلفات الهرميسية إلى هرمس طوط إله الحكمة والفنون فى مصر فى القرن الرابع، وقيل إنها قديمة ترجمت من اللغة المصرية القديمة إلى اللغة اليونانية، فمحتواها الفكرى إذن مستمد من أصول يونانية وبالتالى فإن مؤلفى هذه الكتب ـ كما انتهى المؤرخون ـ إما مصريون عرفوا اللغة اليونانية واتصلوا بثقافاتهم اتصالا وثيقاً، وإما يونان تمصروا أو تعلموا صياغة آرائهم فى قالب مصرى شرقى وهذا هو أرجح الأقوال[٣]. وفى لغة هذه المؤلفات الهرميسية تشابه واضح بينها وبين لغة التساعيات التى تلجأ دائماً إلى البدء بقول لأرسطو أو لأفلاطون ثم تأخذ فى التعليق عليه وكانت تقول بمعرفة صوفية ورؤى روحية أشبه بما انتهى إليه أفلوطين، وتتفق مع التيار الأفلاطونى فى فكرة سقوط الإنسان وخطيئته فتقترب مما ورد فى محاورات الجمهورية وفيدون وفيدوس[٤].

ونذكر فقرة وردت عن الهرامسة تعبر عن المعرفة الصوفية وهى حديث العقل الإلهى νοῦς إلى هرمس: «إذا لم تجعل نفسك مساوياً لله، فإنك لن تستطيع أن تدرك الله، وذلك لأن الشبيه يدرك الشبيه، اعمل على أن تصبح

---

(١) Inge, op.cit., p. 64.

(٢) S. Radhakrishnan, op.cit., p. 201.

(٣) نجيب بلدى، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، ص ص ٩٧-٩٨.

(٤) أميرة حلمى مطر، مرجع سابق، ص ٣٠٣

أكبر فأكبر حتى يصير مقدارك لا متناهياً، تحرر من جميع القيود والحدود الزمنية والمكانية، اعتبر أنه لا شيء يمتنع عليك، اعتبر نفسك خالداً قادراً على استيعاب كل الأشياء، كل الفنون وكل العلوم، ارتفع فوق كل علو، وانزل تحت كل عمق، اجمع في نفسك تأثيرات كل الكائنات، النار والماء واليابس والرطب، تخيل أنك في كل مكان، على الأرض وفي البحر وفي السماء، لم تولد بعد من رحم أمك، شاب، شيخ، ميت، مبعوث بعد الممات، إن تبينت بفكرك جميع هذه الأمور والأحوال من أزمنة وأمكنة وجواهر وكيفيات ومعايير ومقادير حينئذ فقط تستطيع فهم الله ومعرفته ولكنك إذا أسلمت نفسك فريسة سهلة للجسد الذى هو بمثابة السجن لها، يمنعها من التحرر والانطلاق، إذا فعلت ذلك فإنك ستظل تجهل الله، إذا قلت «أنني لا أفهم شيئاً، ولا أستطيع أن أفعل شيئاً، إنني أخاف من البحر، أنا لا أستطيع أن أرتقي السماء، أنا لا أعرف من أكون ولا ماذا سأكون وإذا آمنت بهذه الأفكار الجوفاء واستسلمت لها فإنك ستكون قد بلغت أفظع الرذائل وهي جهلك بالله وعلى العكس من ذلك فإن الطريق المباشر لله هو أن تصبح قادراً على المعرفة محبًا لها، باحثًا عنها، أينما سرت جاء الإله للقائك وشخص أمامك حتى في البقعة التي لا تتوقعه عندها، نائماً كنت أو مستيقظاً، مسافراً بالبر أو بالبحر ليلا كان أو نهاراً، متكلماً كنت أو صامتاً، فلا يوجد شيء إلا وكان هو»[1].

ويمكننا مقارنة هذه الفقرة التي وردت عند الهرامسة بنص ورد عند أفلوطين في التساعيات - حيث يقول: «دع كل نفس تفكر في هذه الأشياء، إنها هي التي خلقت كل شيء حي بأن نفخت فيه الحياة من روحها، خلقت ما تنبت الأرض وأنشأت البحر وأنعمت بالهواء، وأبدعت الكواكب الإلهية في السموات، خلقت الشمس وشيدت السماء الواسعة

(١) A.J. Festugiere, Revelation, IV., p. 148, F.

ووضعت فيها النظام ومنحتها حركة دائرية منتظمة لذلك فإن النفس من طبيعة مختلفة عن طبيعة الموجودات التى تنظمها وتحركها وتحييها، ولذا فهى بالضرورة أشرف منها جميعًا من حيث أن الموجودات تتعرض للفناء لأنها تكون وتفسد وفق ما تمنحها النفس الحياة أو تمنعها عنها، فإذا كان هذا هو حال الموجودات، فإن النفس على خلاف ذلك تمامًا فهى باقية للأبد لا تتعرض للكون والفساد وذلك لأنها لا تنفصل عن ذاتها[١].

إن كلا الفقرتين للهرامسة وأفلوطين يسرى فيهما شعور متشابه يهدف إلى تأكيد فكرة وحدة كل أجزاء الحياة ـ ولكن بينما نجد أن الهرامسة يعادلون بين النفس والطبيعة من جميع الجوانب، نجد أن أفلوطين يعادلها بقوى ما وراء الطبيعة ليس هذا فحسب وإنما أيضًا فإن ما توصل إليه الهرامسة فى النهاية واعتبر بالنسبة لهم نهاية المطاف، كان هو بمثابة البداية، بداية الصعود، والارتقاء عند أفلوطين بحيث يمكننا القول بأن أفلوطين قد استفاد من الهرامسة ومن النتائج التى توصل إليها، لذلك فقد بدأ أفلوطين من حيث انتهى الهرامسة.

ويعتقد سكوت[٢] Scott أن لا أحد يمكنه أن يلخص الهرميسية فى جملة واحدة أفضل من العبارة القائلة «إن السعداء هم الذين يتميزون بنقاء السريرة أو صفاء القلب ولذا فسوف يرون الله ويسعدون بتلك الرؤية»، إنهم يظهرون كما لو كانوا يمثلون مزيجًا من المذاهب الشرقية القديمة والأفلاطونية[٣]. ويرى هرمس رسول الآلهة الذى ينقل إلينا سر الألوهية أو الربوبية أن رؤية الله لا تتحقق إلا عن طريق النبوءة والأحلام، والطريق إلى

---

(١) Enn. V. I.2

(٢) E.F. Scott, Hermetica, (1924), Vol. 1, p. 14.

(٣) Kirk, K.E. , The Vision of God, (1931), p. 47.

عبادة الله يكون بالامتناع عن الشر وإن ذلك لا يكون إلا بالولادة الثانية، ولتحقيق تنث الولادة شروط أهمها[١]:

١ ـ تطهير النفس وذلك بإيلام الجسم.

٢ ـ التخلص من الجهل.

٣ ـ الابتعاد عن الشهوات والملذات الجسدية بعبارة أخرى هجر اللذات الحسية.

٤ ـ الابتعاد عن الظلم والاتصاف بالعدل.

٥ ـ عدم الاشتهاء والنظر إلى ملك الآخرين.

٦ ـ عدم الخيانة أو المخادعة.

٧ ـ كراهية الحسد ومقت الشر.

٨ ـ عدم الاحتيال أو الدجل.

٩ ـ عدم التهور أو الجبن.

١٠ ـ البعد عن الرذيلة.

وعندما يمن الله على عباده بالرحمة فإنهم يرحلون إليه وهكذا تتحقق الولادة الثانية، فيلقون الله ويحققون الخلود، على أن هذه الرؤية عادة ما تكون نتيجة تجارب زهدية وتنسكية وعندئذ يصيح المريد قائلا: «إن الله يعطنى أو يمنحنى وجوداً، كما أننى لا أدرك الأشياء الآن بطريق مادى لكن بواسطة العقل، أنا فى السماء والأرض، فى الماء، وفى الهواء، إننى موجود فى كل مكان» ولذلك كان شعار الكتابات الهرميسية «اعرف الإله ولا تظلم إنساناً»[٢].

الغنوصية إذن صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة، وترجع بأصلها إلى وحى أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سراً، وتعد مريديها بكشف

(١) Ibid., p. 49.

(٢) Kennedy, St., Paul & The Mystery Religions, (1913), pp 109/1

الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة، وقد وضعت الغنوصية تخطيطاً عاماً للوجود على قمته الله باعتباره وجوداً معقولاً غير مدرك على الإطلاق وعن هذا الوجود المفارق اللامدرك صدرت أرواح، يسمونها أيونات وأراكنة صدرت زوجاً فزوجاً ذكراً وأنثى متضائلة في الألوهية كلما ابتعدت عن المصدر، وأراد أيون من تلك الأيونات أن يرتفع إلى الله فطرد من العالم المعقول، وعن هذا الأيون أو الأركون الخاطئ صدرت أرواح شريرة مثله وصدر العالم المحسوس وما فيه من أجسام، وذلك الأيون هو الذى حبس النفوس البشرية في أجسامها فكون الإنسان[١]، بيد أن النفوس البشرية تحاول مرة أخرى الخلاص والصعود إلى عالمها الأول وهنا يحدث الصراع العارم فى الإنسان بين قوى الخير وقوى الشر، فمن كانت فيه طبيعة الغنوص عاد إليها ربانياً، ومن تغلبت فيه طبيعة المادة لم يرتفع عن عالمه الأدنى، ومن تساوت فيه الطبيعتان حدث الصراع وقد يتغلب الخير وقد يتغلب الشر[٢]. ولكن لما كان الله خيراً محضاً ووجوداً مفارقاً فكيف صدر عنه شر محض ووجود غير مفارق ومادى؟ لقد حل حكماء الفرس المشكلة بإيجاد أصلين للوجود أو إلهين، إله خير هو النور، وإله شرير هو الظلام، ولما كانت الشقة بين الله والمادة بعيدة تمام البعد فقد لزم القول بمتوسطات أو وسطاء من الأيونات تزداد كثافة كلما بعدت عن الله وتقل كلما اقتربنا منه[٣]، ولقد اعتقدت أغلب طوائف الغنوصية فى الوجود السابق والتجدد الروحي للنفوس البشرية كما كانت لديهم نظرية عن عالم الروح ذات طبيعة سحرية، على أن الجانب الهام لتلك التصورات الغنوصية كان موجوداً بالفعل وإنه تطور ونما قبل ظهور المسيحية[٤].

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٤٤.

(٢) على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦، ص ١٩٦

(٣) نفس المرجع السابق، ص ١٩٦

(٤) W.Boussel, «Gnosticism» in the Encyclop. Britannica, 11 th ed

ولقد قسم الغنوصيون الناس إلى ثلاثة طوائف متمايزة بالطبيعة لا بالنية والإرادة فحسب، الطائفة الأولى، الروحيون وهم من أصل إلهى يكفل لهم النجاة وأولئك هم الغنوصيون صفوة البشر، والطائفة الثانية: الماديون المركبون من المادة، أما الطائفة الثالثة فهم الحيوانيون وهم طبقة وسطى قابلة للارتفاع والسقوط، للنجاة والهلاك[1].

ولقد ظهر غنوصيون متفلسفون أمثال بلوتارخ Plutarch الذى لم يوجه نقداً واحداً إلى أى ديانة من الديانات التى تنادى بالمساواة بين الله والإنسان من ناحية العلاقة بينهما، وأظهر احتراماً للمذهب الفارسى القديم الذى يقول بإلهين للوجود إله الخير ويسمى (ارمزد) وإله الشر ويسمى (أهريمان)، كما آمن بلوتارخ بفكرة التجدد الروحى، وجاءت معظم آرائه معبرة عن تأثره بالفكر الاغريقى والفكر الشرقى القديم[2]، وكان أبولونيوس التيانى Apollonius of Tyana وجهاً غنوصياً آخر، عاصر المسيح وكان من أتباع فيثاغورس كما كان مصلحاً دينياً.ومن آرائه أنه كان يحرم تقديم القرابين الدموية وأدان الحرب وذهب إلى أنه ليس لنا الحق فى سفك الدماء، كما أكد أن القيمة العليا فى الحياة إنما تكون بالتحرر من التملك أو الاقتناء[3] وفى القرن الثانى الميلادى ظهر غنوصيون مسيحيون متفلسفون كان أشهرهم ثلاثة: باسيليدس وفالنتين ومرقيون.

١ ـ باسيليدس Basilide

يعتبر من أنصار الغنوصية المسيحية وينتمى إلى النصف الأول من القرن

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ص ٢٤٤-٢٤٥.

(٢) S. Radhakrishnan, op.cit., p. 203.

(٣) Philostratus, Apollonius of Tyana, Trans., by Phillimore 1912, book III. C. 10 & 50.

Inge, op.cit., pp. 58-59.

الثانى الميلادى، نشر بدعته فى الإسكندرية فيما بين سنتى ١٢٠، ١٤٠م وحاول الربط بين البودية والهندوسية في نطاق المسيحية، ويذكر عنه كلمنت الإسكندرى[1] أنه كان يعظم الشيطان لدرجة التأليه وكان يعتبر الألم مبدءاً أساسيًا فى الوجود، ومن أهم آرائه: أن إله العهد القديم ما هو إلا رئيس الملائكة الأشرار، ويصدر عن الإله الأعلى ثمانية مجردات مشخصة منها الحكمة والعدالة والسلام، وأن الملائكة الأول الصادرين عن الحكمة صنعوا السماء الأولى، والملائكة الصادرين عنهم صنعوا السماء الثانية، وهكذا صنعت على التوالى ثلاثمائة وخمسة وستون سماء وذلك هو السبب فى أن السنة تعد ٣٦٥ يوماً، وقد حرم باسيليدس الزواج مؤكداً أن الشهوة الجنسية ولو أنها طبيعية إلا أنها ليست حاجة ضرورية[2]، كما سلم بالتجدد الروحى وأنكر بعث الأجساد، ومع أنه كان يؤمن بأن المسيحية هى العامل الرئيسى لمذهبه إلا أن تفسيره للمسيحية كان بوذياً عميقاً[3].

٢ ـ فالنتينوس : Valentinus

ولد فى شمال مصر وتعلم بالإسكندرية وعمل بها ثم اتجه إلى روما وأقام بها ثلاثين سنة من ١٣٦ - ١٦٥ وهناك انشق عن الكنيسة وكون شيعته[4]، وكانت له شهرة وسمعة طيبة فى الوسط الغنوصى، بيد أن معلوماتنا عن حياته وتعليمه ضئيلة جداً، وكل ما نعرفه عن سيرته مستمد من الكتابات الجدلية لآباء الكنيسة، ولقد رأى أن الحياة الإلهية انتشرت بصدورات مزدوجة لا مفردة فوضع الشهوة فى الأيونات أو الملائكة يتزاوجون ويلدون ايونات أخرى فيها شهوة كذلك والأيون الأخير «صوفيا»

---

(١) Clement of Alex, Stromata, IV., 12, 85.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٥٦-٢٥٨.

(٣) Kennedy, «Buddhist Gnosticism», J.R.A.S (1902), pp. 411/12.

(٤) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٥٦.

كما رأى ـ الأيونات ولدت بالتزواج، وأن الأب ولد بمفرده، أراد أن يحاكيه ناسياً أنه مخلوق وأن الأب غير مخلوق فولد شيئاً مشوشاً لا صورة هو الذى عناه موسى بقوله «وكانت الأرض كدرة»، فانزعج العالم الإلهى لهذا المولود، وتضرع الأيونات إلى الأب أن يتحنّن على صوفيا[١]، ومن آرائه أيضاً أن الوجود المادى يعتبر خطئاً أو مجرد أغلوطة، كما ذهب إلى أن المسيح لم يأت ليخلص البشر وحسب وإنما جاء ليعالج اضطرابات البشرية جمعاء، وأشار إلى أنواع مختلفة للنفوس، منها النفوس التى ترتبط بالجسد وهى ليست نفوس ومصيرها الهلاك أو الفناء وإنها أشبه بالبهائم أو الحيوانات، وهناك نفوس ذات طبيعة روحانية، وهى التى تحررت من الجسد، وتلك الطبيعة الروحانية تحتم عليها أن تعيش عيشة أبدية خالدة، وبين هذين النوعين من النفوس، توجد نفوس ذات طبيعة لطيفة تدعى أنها وساطة بين عالم السماء وعالم الأرض وهذه النفوس تنعم بحياة أبدية وذلك بالتهذيب وضبط النفس، وأكد أن ارتباط النفس بالبدن مجلبة لكثير من الشرور والآلام وأن التمييز أو نفصل بينهما إنما يكون بالخلاص[٢].

٣ ـ مرقيون Marcion

وهو شاب ثرى من أهل سينوب، جاء إلى روما حوالى ١٤٠م ليكمل ما بدأه القديس بولس وهو تخليص المسيحية من اليهودية[٣]، ولما شرع يعلم أقلق بال الرؤساء فنشر رسالة يبين فيها معتقده فكانت سبباً فى فصله من الكنيسة فشايعته جماعة وتكاثرت فأنشأ كنيسة انتشرت انتشاراً سريعاً فى المسيحية كلها ودامت إلى القرن الرابع[٤].

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٥٧.

(٢) S. Radhakrishnan, op.cit., p. 205.

(٣) ول ديورانت، مرجع سابق، ص ٢٩٢.

(٤) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٥٦.

ولقد افترض مرقيون ثلاثة مبادئ رئيسية هي: ١ ـ الإله المتعالي أو المتسامي، ٢ ـ الديمورج أو الصانع، ٣ ـ المادة الخالدة الأبدية، وذكر أن المبدأين الأخيرين رغم كونهما ناقصين، إلا أنهما ليسا بالضرورة شر، كما أنه كان يرفض القول بالفيض أو الصدور وينتقد القائلين به، وأنكر أى ادعاء يقول أن المسيح من طبيعة بشرية، وكان يرفض العهد القديم[١]، وكان مما قاله مرقيون أن المسيح حسب رواية الأناجيل قد قال أن أباه إله رحيم غفور محب على حين أن يهوه، كما يصفه العهد القديم إله غليظ القلب، صارم في عدله مستبد، إله حرب، ولا يمكن أن يكون (يهوه) هذا أب للمسيح الوادع، ويستطرد قائلا إن الأخيار هم الذين يفعلون ما فعله بولس فينبذون يهوه والشريعة اليهودية ويرفضون الكتب العبرانية المقدسة ويتجنبون الزواج واللذات الجنسية جميعها ويتغلبون على الجسم بالزهد الشديد، وقد عمل مرقيون على نشر هذه الآراء بإصدار عهد جديد غير العهد المعروف يتكون من إنجيل لوقا ورسائل بولس وأصدرت الكنيسة قراراً بحرمانه وردت إليه المال الكثير الذى وهبه إليها حين جاء إلى روما[٢].

ولقد ظلت الغنوصية قوية حتى القرن الخامس وذلك عن طريق صلتها بالأفلاطونية الجديدة، غير أن المسيحيين أنكروا عقائدها أشد الإنكار، وذلك لأنهم قد عالجوا قضاياهم من وجهة نظر غير مسيحية بالمرة وترتب على ذلك أنهم توصلوا إلى حلول ليست دينية على الاطلاق، لكنهم قبلوا العقيدة المسيحية ونظروا إلى أنفسهم كما لو كانوا مسيحيين ولجأوا إلى الكتب المقدسة المسيحية وزعموا أن لديهم معرفة عميقة بالمسيحية، وكانت النتيجة أن تعاليمهم كان محكوماً عليها بالهرطقة[٣].

---

(١) Loisy, Hibbert Journal, (July 1938), p. 250

(٢) ول ديورانت، مرجع سابق، ص ص ٢٩٢-٢٩٣.

(٣) C. Bigg., The Christian Platonists of Alexandria, p. 29.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الغنوصية قد أثرت فى اليهودية وسيطرت على فيلسوفها الكبير فيلون[1]، وفضلا عن ذلك فقد سيطر الغنوص كما يذكر الدكتور النشار[2] على فلسفة الصوفية ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة فى عقائدهم فأصبح محمد ﷺ العقل الأول، ومن هذا العقل خرج النوس (النفس) ثم اللوغوس (الكلمة) ثم الأنتروبوس (الإنسان الكامل) ثم عدد من الكائنات الروحية التى تسمى الأيونات فى تدرج تنازلى، حتى نصل إلى المادة أصل الشرور فى العالم، لكن الإنسان يستطيع ثانية أن يصل إلى العقل بنوع من التدرج التصاعدى، يصل إليه بمنهج العرفان فيذهب فى تدرج تصاعدى إلى اعلى حتى يعود الفرد الإنسان جوهراً مجرداً خاليًا من الأيونات الأرضية، ويستطرد الدكتور النشار[3] قائلا إن التصوف الفلسفى فى الإسلام قد تأثر بالغنوص وسقط عدد من مفكرى الإسلام ضحية له كالحلاج والسهروردى المقتول وعين القضاة الهمزانى وابن سبعين والششتري ومحيى الدين بن عربى وغيرهم، ولكن هؤلاء لا يمثلون الإسلام فى شيء، إنهم فلاسفة صوفيون آمنوا بالغنوص كفكرة وصبغوا مذاهبهم بصبغة خارجية وإسلامية.

٣ ـ المانوية:

كانت المانوية خطراً جديداً ظهر فى بلاد المشرق يهدد كيان المسيحية، وتنسب المانوية إلى مؤسسها مانى بن فاتك أو الطقوشتى الذى درس فى بابل الدين الفارسى القديم وبخاصة عقيدة زردشت وكتبه والمسيحية والغنوصية[4]، فقسم العالم إلى مملكتين متنافستين أحدهما مملكة النور

---

(١) E. F. Scott, op.cit., p. 232.

(٢) على سامى النشار، مرجع سابق، ص ٢٣٢-٢٣٣.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٣٢.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ٢٠٧.

والأخرى مملكة الظلام، وقال إن الأرض تتبع مملكة الظلمة وأن الشيطان هو الذى خلق الإنسان، ولكن ملائكة إله النور استطاعت بطريقة خفية أن تدخل إلى البشرية بعض عناصر النور وهى العقل والذكاء والتفكير[١]، وقد أعلن مانى أنه الفارقليط الذى بشر به عيسى ورفض الأناجيل المعروفة ورأى التعارض الكبير بينها فاختار فقط بعض أجزائها واستند على أناجيل أعلن أنها أقدم من الأناجيل الأربعة، كما قرر أن المسيح لم يصلب وإنما الذى صلب شيطان تمثل صورته. وأعلن هذا الرأى مستنداً على الأناجيل التى بين يديه بالإضافة إلى الأخبار المتواترة التى وصلته، وقد كان قريب العهد من ظهور المسيح، وكان يرفض العهد القديم ويتهكم على أنبياء بنى إسرائيل ويحمل على اليهود، ولقد ادعى أنه جاء بالوحى الذى وعد به يسوع تلاميذه وأنه خاتم المرسلين[٢].

ويذكر الشهرستانى أنه كان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام، وأنه زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور والآخر ظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا، ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم، وزعم أنهما لم يزالا: قويين حساسين، داركين، سميعين، بصيرين. وهما مع ذلك: فى النفس، والفعل، والتدبير متضادان، وفى الحيز متحاذيان تحاذى الشخص والظل[٣]. وقد اختلفت المانوية فى «المزاج» وسببه و «الخلاص» وسببه: قال بعضهم أن النور والظلام امتزجا بالخبط والاتفاق لا بالقصد والاختيار، وقال أكثرهم إن سبب المزاج أن أبدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل، فنظرت الروح فرأت النور فبعثت الأبدان على ممازجة النور، فأجابتها لإسراعها إلى الشرف، فلما

---

(١) ول ديورانت ، مرجع سابق، ص ٢٩٥

(٢) على سامى النشار ، مرجع سابق، ص ٢٠٨

(٣) الشهرستانى، الملل والنحل، الجزء الأول، تخريج فتح الله بدران، ص ٢٢٤.

رأى ذلك منث النور، وجه إليها ملكاً من ملائكته فى خمسة أجناس من أجناسها الخمسة، فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلامية، فخالط الدخان النسيم، وخالط الحريق النار، فما فى العالم من منفعة، وخير، وبركة، فمن أجناس النور، وما فيه من مضرة، وشر، وفساد، فمن أجناس الظلمة[١]، وقد فرض مانى على أصحابه: العشر فى الأموال كلها، والصلوات لأربع فى اليوم والليلة والدعاء إلى الحق، وترك الكذب، والقتل، والسرقة، والزنا، والبخل، والسحر، وعبادة الأوثان، ولقد اعتقد أن أول من بعث الله تعالى بالعلم والحكمة آدم أبو البشر، ثم بعث «شيئًا» بعده، ثم «نوحًا» بعده ثم «إبراهيم» بعده عليهم الصلاة والسلام، ثم بعث «بالبدد» إلى أرض الهند، و«زرادشت» إلى أرض فارس والمسيح كلمة الله وروحه إلى أرض الروم والمغرب، و«بولس» بعد المسيح إليهم ثم يأتى «خاتم النبيين» إلى أرض العرب[٢].

ولقد قسم مانى الناس إلى طوائف ثلاث. طائفة الصديقين أو المختارين وهم أتباعه الأوفياء علماً وعملا، وهؤلاء لا يتزوجون ويتولون منصباً عاماً ولا يحملون سلاحًا ولا يحاربون ولا يذبحون الحيوان ولا يأكلونه ولا يشربون الخمر، وتصعد نفوسهم إلى النعيم بعد الموت والسماعون هم المعتنقون لمذهبه لكن لا يعملون به ويشاركون فى جميع الشعائر ولا يقوون على القيام بسائر التكاليف، غير أنهم ملزمون إن تزوجوا بالاقتصار على امرأة واحدة، وهؤلاء تبقى نفوسهم بعد الموت فى هذا العالم فتدخل جسماً آخر فآخر حتى تنتهى إلى جسم صديق، وتلك هى المرحلة الأخيرة قبل الصعود إلى النعيم، وأخيراً طائفة الخطاة وهم أهل الأديان الأخرى ومصيرهم الهلاك فى جهنم[٣].

(١) الشهرستانى، مصدر سابق، ص ٢٢٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٢٨.

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

ولقد صادفت تعاليم مانى نجاحًا كبيرًا، لكنه صلب بعدها وحشى جلده بالقش وعلق على أحد أبواب مدينة السوس وذلك بناء على طلب كهنة المجوس وبعث استشهاده حماسة قوية فى الناس فانتشرت مبادؤه وآراؤه فى غربى آسيا وشمال أفريقيا واعتنقها أوغسطين وعاشت بعد اضطهاد دقلديانوس وفتوحات المسلمين وظلت تحيا حياة مضمحلة إلى أن ظهر جنكيز خان[1].

٤ ـ الصراع الفكرى والدينى بين المسيحية والوثنية:

شهدت القرون الخمسة الميلادية صراعات فكرية وعقائدية كان أهمها ذلك الصراع الدموى الذى احتدم بين المسيحية والوثنية، ولم يكن الغرض منه هو إقناع الوثنية باعتناق المسيحية أو الاعتراف بها بقدر ما كان محاولة لوقف الاضطهادات وألوان التعذيب والتنكيل التى لاقتها الكنيسة المسيحية حينذاك. وأول محاولة للصراع الوثنى مع المسيحية هى التى قام بها كلسوس Clesus وكان رحلا من رجال الدنيا الذين يمتعون أنفسهم بالدنيا ونعيمها ولم يكن من الفلاسفة، وكان يدين لروما، ولذلك أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن الدين الرومانى بأن يهاجم المسيحية التى كانت تعتبر وقتذاك أكبر خطر يهدد صرح الإمبراطورية، وعمد إلى دراسة الدين الجديد دراسة دهش من غزارتها أوريجين، ويمكن تلخيص أهم انتقاداته التى وجهها للدين المسيحى فيما يلى:

أ ـ هاجم كلسوس الكتاب المقدس وما فيه من أمور لا تجوز على حد قوله إلا على بسطاء العقول، كما هاجم صفات يهوه وما يعزى إلى معجزات المسيح من أهمية، وما بين موت المسيح وقدرته الإلهية من تناقض، كما سخر من اعتقاد المسيحيين بالنار التى سيحترق بها العالم فى نهاية المطاف وبيوم الحساب وبعقيدة البعث والنشور[2].

(١) ول ديورانت، مرجع سابق، ص ص ٢٩٥-٢٩٦

(٢) Glover, op.cit., pp. 252-53.

وانظر: Carpenter, E., Pagan & Christian Creeds, (New York, 1920), p. 220.

ب ـ رفض كلسوس فكرة التجسد بالمعنى المسيحي[١] باعتباره أفلاطونيًا وذهب إلى أنها فكرة مستحيلة، كما أنها لا أخلاقية، كما اعتبر أن الكنيسة ما هي إلا دولة داخل دولة، وأن ازدهارها يؤدى إلى تفكك المجتمع وانحلاله بل وتحوله إلى مجتمع بربرى[٢].

جـ ـ روع كلسوس انتشار المسيحية وعداؤها للوثنية وكان يرى أن من واجب المواطن المسيحي إذا أراد أن يكون مواطنًا صالحًا فعليه أن يدين بدين الإمبراطورية وكذلك العصر الذى يعيش فيه ودعا المسيحيين بالعودة إلى الآلهة القديمة وأن يعبدوا عبقرية الإمبراطور وأن ينضموا إلى سائر المواطنين الرومان فى الدفاع عن الإمبراطورية وإبعاد الخطر الذى يتهددها، ولقد ضمن كلسوس هذه الآراء والأقوال فى كتاب له يسمى «التعليم الحقيقى» ولعل هذا الكتاب كما كان يعتقد ظهر تحت اسم ماركوس أو ريليوس حوالى ١٧٨م[٣]، ولقد ذكر كلسوس أن ازدراء المسيحيين للوثنيين بلغ حداً جعل المسيحيين يرفضون الانضمام إلى الجيش فى وقت تعرض الدولة لخطر الهجوم من الأعداء ولعل هذا كان من أهم الأسباب التى دفعت بهم إلى الاضطهادات التى لاقوها فى عصر الأباطرة الرومان[٤].

د ـ انتقد كلسوس الأخلاقيات المسيحية وقرر أنها تافهة ومبتذلة ولا تحتوى على أى علم مؤثر، ووصف النصيحة القائلة «اعط خدك الأيسر لمن

---

(١) Robert M. Grant, «Clesus» , in the Encyclopaedia of Philos, Vol. II, New York, 1972, p. 66.

(٢) Jaeger, W., Early Christianity and Greek Paideia , 1962, pp. 56-132.

(٣) Origen, Contral Celsum, 3/55 & 8/35

وانظر: Chadwick, op.cit., pp. XXVI

وأيضا: Robert A. Grant, op.cit., pp. 66/67.

(٤) E.R. Dodds, Pagan & Christian in an Age of Anxiety, pp. 110/111

يضربك على خدك الأيمن» بأنها هراء، ذلك أن أفلاطون قال بها قبل مجيء المسيحية بسنوات عديدة، ولم تتوقف انتقادات كلسوس للمسيحية عند هذا الحد بل ذهب إلى أكثر من ذلك حين اعتبرهم أعداء ووصفهم بأنهم كالدجال الذى يحرض الناس على عدم الذهاب إلى الطبيب للتداوى أو العلاج.

هـ - كان كلسوس يعتبر الأضحيات والقرابين التى تقدم للآلهة رمزاً للنية الحسنة والعرفان، إن القربان الحقيقى عنده بمثابة قداس روحى يقدم للإله الأعظم، ولقد ذهب إلى أن الله ليس له جسم ولا انفعال أو عاطفة ولا يتغير ولا يمكن لأى فكر إنسانى أن يصل لتحليل ذاته، كما لا يمكن وصف الله بصفات بشرية على الإطلاق، فضلا عن أنه قد انتقد المعجزات المذكورة فى العهد الجديد وأكد أنها لا تضف شيئاً إلى شخصية المسيح وألوهيته[1].

ولقد تميزت الحقبة التاريخية التى تمتد من حوالى عام ٢٠٣/٢٤٨م بعدم الأمان والبؤس فى سائر أنحاء الإمبراطورية الرومانية، أما الكنيسة فقد عاشت فترة من الحرية نعمت فيها بالرخاء والأمان والاستقرار الذى خيم على ربوعها، كما شهدت تلك الفترة تقدماً فكرياً سريعاً، ولقد ظهر كلمنت الإسكندرى فى تلك الحقبة وأخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن المسيحية والحوار مع الفيلسوف الوثنى أمونيوس ساكاس، غير أن هناك دلائل كانت تشير إلى محاولة الوثنيين استيعاب تعاليم المسيح وربما كان بسبب هذا الغرض أن دعت (جوليا ماميا) Julia Mamaea والدة الإمبراطور أوريجين إلى البلاط الملكى. وكان من مظاهر اهتمام الوثنية بالمسيحية ما فعله الإمبراطور إسكندر سفيروس الذى كان يحتفظ فى محرابه الخاص بتماثيل لإبراهيم والمسيح وغيرهما من العظماء والقديسين، كما كان

(١) Dodds, op.cit., p. 117

«كابوكرتيس» أيضاً يدعو إلى نفس هذه التعاليم وتعددت تلك المحاولات من جانب الوثنية، فلقد ادعى شخص سورى يدعى «سيرابيون» فى خطاب غير مؤرخ أن المسيح ملك اليهود الحكيم ووضعه فى مرتبة سقراط وفيثاغورس اللذان تعدت تعاليمهما عصور الاضطهاد وظلت نبراسًا للعدالة والفضيلة، ولقد ذكر (هيكيت) أن المسيح كان رجلا تقيًا شديد الورع وأن اتباعه قد أخطأوا حين اعتبروه إلهًا كما اختتم فورفوريوس كتابه فى فلسفة الوحى قائلا إنه ينبغى علينا ألا نتحدث سوءاً بالمسيح، ولكن علينا أن نشفق على خطأ البشر[١].

ولم يلبث هذا الصراع الدموى الذى كان قائماً بين الوثنية والمسيحية أن اندلع لهيبه، عندما ظهرت بوادر المحنة فى العالم الهلينى، ثم وقت الأزمة عندما تصدعت أركان الدولة العالمية واجتاحتها لفترة من الزمن حالة من الفوضى أثر مقتل الإمبراطور الإسكندر سيفيروس عام ٢٣٥م.

وما أن حل العقد الخامس من القرن الثالث حتى بدت حركات الاضطهاد الجماعى وكأنها فى سباق مع الأفواج الضخمة التى كانت تدخل فى الدين الجديد[٢]. وفى عام ٢٥٠ ميلادية أصدر الإمبراطور ديكيوس Decius الذى أبلى بلاءً حسناً فى الدفاع عن أخوانه المواطنين ضد الغزاة البرابرة النازحين من الأراضى الواقعة فيما وراء الدانوب مرسوماً ينص على أنه يجب أن تتوافر لدى كل ساكن من سكان الدولة العالمية شهادة تقدم للسلطات الرسمية عند الطلب تثبت أنه قد أدى على الوجه الأكمل الشعائر المقررة رسمياً والخاصة بتقديم الضحايا لروح القيصر[٣].

---

(١) E.R. Dodds, op.cit., pp. 106/7.

(٢) أرنولد توينبى، تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة عبده جرجس ومراجعة محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣، ص ٢٦٠.

(٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٦٢.

ولم يكتب للكنيسة الحياة إلا بعد أن لقى ديكيوس مصرعه عام ٢٥١م كما لم تصادف الأساليب التى لجأ إليها الإمبراطور فاليريان Valerian حين عمد فى عام ٢٥٧م إلى إلقاء القبض على المسيحيين ذوى المناصب البارزة، ثم نفيهم أو إعدامهم - شأنها شأن تدابير ديكيوس - أى قسط من النجاح، وتوقفت حركة الاضطهاد بغير ما إعلان رسمى حين وقع فاليريان فى الأسر على يد سابور عام ٢٦٠، وكما لم يستأنف الاضطهاد خلال السنوات العشر التالية حين كان الأباطرة الإليريون المثابرون أخذين في السيطرة شيئًا فشيئًا على الأزمة العسكرية والسياسية بردهم البرابرة على أعقابهم إلى ما وراء الحدود، وإخضاعهم الدولتين العالميتين المنشقتين اللتين ظهرتا فى كل من تدمر والغال[١].

ولقد شهدت المسيحية آخر اضطهاد لها على يد دقلديانوس، كما أنه فى أثناء هذه الفترة كتب فورفوريوس كتابه (ضد المسيحيين) عبر فيه عن القلق الذى أحسه الوثنيون وبخاصة ذوى العقول الدينية ووصف المسيحية بقوله إنها مذهب ينشر تعاليمه فى الأركان القصوى من العالم، كما أوضح كيف أن تعاليم المسيح قد حلت فى روما محل تعاليم اسكليبوس[٢]، وانتقد الحواريين أو الرسل ورواد الكنيسة وأدان افتقارهم إلى الوطنية وعدم قدرتهم على استرداد الإحياء الدينى أثناء حكم الأباطرة ديكيوس وأوريليان[٣].

ولقد وضح بعض مفكرى الثقافات أن هناك مشاعر من العداء قد أحدثتها المسيحية فى صفوف الوثنيين ولذلك فقد لقبوا بأعداء الجنس البشرى ولاقوا عنتًا وعذابًا أليمًا وأخرجوا من بيوتهم بالقوة لولا تدخل بعض

---

(١) أرنولد توينبى، نفس المرجع السابق، ص ٢٦٢.

(٢) J. Bidez, vie de Porphyre, (1913), p. 68.

(٣) F.L. Cross, The Oxford, Dictionary of the Christian Church, Oxford University, 1941, p. 1091.

الحكومات التي فرضت عقوبات على من يفعل ذلك، على أن صنوف العذاب التي لاقاها المسيحيون قد فرضها الشعور القومي على حكام كانوا يعارضون مثل هذه الأعمال[١].

وكان من مظاهر العداء بين الوثنية والمسيحية تلك الحرب الأهلية التي امتد أثرها إلى البيوت حتى كان البيت الواحد تطحنه نار الحرب، ويحكى أن نار البغضاء والاضطهاد قد اشتعلت بين زوج وثني وزوجته المسيحية، ولقد رسم جيروم Jerome صورة القساوسة وهم يتسربون إلى البيوت الأرستقراطية من أجل نشر تعاليم المسيحية[٢].

هذه هي أهم مظاهر الصراع الديني والفكري بين المسيحية والوثنية، ولكن لماذا كان المسيحيون منبوذين إلى هذا الحد أو بعبارة أخرى ما هي الاتهامات المختلفة التي وجهت للديانة المسيحية وكان من نتائجها تلك المظاهر التي عرضنا لها مسبقًا؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل تقودنا إلى الحديث عن موقف المدافعين عن الدين المسيحي مثل جوستين، وتاتيان، واثناغوراس وترتليان وكلمنت الإسكندري وأوريجين الإسكندري.

٥ ـ المدافعون عن المسيحية في مواجهة الوثنية:

وجهت الوثنية للمسيحية اتهامات عديدة منها ما هو أخلاقي ومنها ما هو ديني ومنها ما هو سياسي، أما الاتهام الأخلاقي [٣] فمؤداه أن المسيحيين قوم مارقون كانوا يحيون حياة فاسدة ينغمسون في حفلات المجون الشهوانية، ولذلك فقد اعتبرهم بعض المفكرين مثل تاكيتوس أصحاب رذيلة، ويكمن الاتهام الديني في أن المسيحيين كانوا ملحدين بلادين ولم يحبذوا مثل

---

(١) E.R.Dodds, op.cit., p. 110.

(٢) Ibid., pp. 114/15

(٣) Watson, Defenders of the Faith, (London, 1899), Ch.4.

اليهود عبادة الأصنام، وأما الاتهام السياسى فهو اعتبارهم خونة للإمبراطور لرفضهم المشاركة فى الاحتفال بعيده أو القيام عند عزف السلام الوطنى(١).
ولقد ظهرت طائفة من مؤيدى الكنيسة كنو أحصف عقول الإمبراطورية، وجهوا رسائل كثيرة إلى الأباطرة يلتمسون فيها الدفاع عن الدين المسيحى وإبعاد الأذى عن المسيحيين ودفع الاتهامات عنهم وهم فريقان(٢). فريق يحمل على المذاهب اليونانية ويدلل على أنها مصدر البدع فى الكنيسة ويعارضها بالحقيقة المسيحية، وفريق آخر يتحمس للمذاهب اليونانية ويرى أنه لا تعارض بينها وبين الدين، فالاتفاق بينهما ممكن، وهؤلاء كانوا يسمون فى تاريخ الكنيسة القبطية بالمدافعين عن الدين المسيحى وعقائده، وكان من أشهر المدافعين عن المسيحية ما يلى:

القديس جوستين مارتير : Justin Martyr

يعتبر القديس جوستين أول المدافعين عن المسيحية، ولد لأبوين وثنيين فى مدينة فلافيا Flavia بنابلس، درس الفلسفة بقصد البحث عن الحقيقة وطاف بمذاهبها الأربعة الشهيرة (الرواقية والأرسطية والفيثاغورية والأفلاطونية، وأخيراً اعتنق المسيحية حوالى عام ١٣٠م)، ترك فلسطين واتجه إلى مدينة إفسوس وقضى بها فترة من الزمن، وكان مشغولا فيها بحواره مع (تريفون) اليهودى حوالى ١٣٥م، وأخيراً اتجه إلى روما وافتتح بها مدرسة مسيحية وكان من بين تلامذته تاتيان، وهناك فى روما كتب دفاعه الأول عام ١٥٥م، بعنوان «احتجاج مرفوع إلى الإمبراطور أنطونيوس بيوس ومعتنقيه ماركوس أوريليوس ولوكيوس فيروس، وبعد ذلك أصدر حواره مع

---

(١) E.R. Dodds, op.cit., pp. 110/11.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٦١.

(٣) F.L. Gross, The Oxford Dictionary of the Christian Church, Oxford University Press, 1961, p. 756.

تريفون، أما دفاعه الثانى فكان بعنوان «إلى مجلس الشيوخ الرومانى». ويقدم جوستين فى كتابه «حوار مع تريفون» والذى يحذو فيه حذو أفلاطون فى فيدون - شرحًا حيًا للغاية وتصويرًا بارعًا لتحوله الخاص تجاه الفلسفة، فغاية الفلسفة كما يتصورها هى أن تصل بنا إلى الاتحاد بالله، فلقد جرب جوستين أولا اعتناق المذهب الرواقى ولكنه فيما يبدو التقى بأحد الفلاسفة الرواقيين الذى كان مهتمًا بالحياة العملية والأخلاقية أكثر من اهتمامه بالمسائل النظرية، ولقد اعترف له هذا الفيلسوف أنه لم يعتبر معرفة الله مسألة ضرورية على الاطلاق، ثم التقى بعد ذلك بفيلسوف مشائى، بعد أن ترك هذا الفيلسوف الرواقى - ولكنه لم يرضيه لانه اى المشائى بدأ يناقشه أولا على ثمن الدروس التى سوف يعطيها له، وهو موقف نظر إليه جوستين بازدراء لأنه لا يليق بالفلاسفة على وجه الخصوص، ولقد التقى بعد ذلك بفيلسوف فيثاغوري، لكنه لم يستمر معه طويلا إذ سرعان ما رفض مواصلة الدروس حين علم أن جوستين لم يدرس الموسيقي والفلك والهندسة وهى كلها علوم تمهيدية كانت الفيثاغورية ترى أنها ضرورية لدراسة الفلسفة، ولقد تعرف أخيرًا على أستاذ أفلاطونى كان يعتبره أفضلهم جميعًا، ولذا كتب يقول: «وقضيت معه وقتًا طويلا قدر استطاعتي، وهكذا تقدمت بعض الشيء فى كل يوم أتقدم أكثر، لقد سحرني تماما فهم العالم اللامادي، كما أن تأمل الأفكار زود روحى بأجنحة حتى أننى - بعد قليل من الوقت ظننت أننى أصبحت حكيمًا»[1]

ويعتبر جوستين أبرز المدافعين عن المسيحين لا لأنه كان يتمتع بمهارة أدبية وفلسفية، لكن لأنه يعد أول المفكرين المسيحيين الذين حاولوا التوفيق بين النقل والعقل أو الدين والفلسفة[2]. وطرق مسائل فلسفية عديدة كان

(١) أتين جيلسون، روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط ٢، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٤، ص ص ٣٩/٤٠.

(٢) F.L. Cross, op.cit., p. 757.

أعمها الفرق بين المسيحية والفلسفة الإغريقية وبيان أوجه الشبه بينهما، وعرف الفلسفة بأنها علم الوجود والحق وأن الغاية منها تحقيق السعادة وتحقيق السعادة لا يكون إلا بمعاينة الله الحق بالذات والخير الأعظم وكان يرى أن المسيحية هى الفلسفة الكاملة التى تحقق الغاية المنشودة من الفلسفة، وإذا كانت الفلسفة هى علم الحق، فكيف وصل الفلاسفة إلى هذا الحق؟ يرى جوستين إن هناك رأيين بصدد هذا الموضوع: الرأى الأول قال به اليهود أولا وتناقله عنهم كثير من المسيحيين ويرجع وجوه الشبه بين الفلسفة والدين إلى أخذ الفلاسفة عن التوراة مباشرة أو عن طريق غير مباشر، والرأى الآخر هو أن المسيح كلمة الله أو اللوغوس ينير العقول البشرية منذ البدء، فأخصبت بذوراً منه واهتدت إلى بعض الحقائق[١].

ولقد كتب جوستين مجموعة رسائل ومقالات تفيض إخلاصًا وحماسة تكشف بل وتعبر خير تعبير عن روح البطولة التى كان يظهرها المسيحيون حين كانوا يلاقون الموت، كما دافع دفاعًا حارًا عن المسيحية وأخلاقها ورأى أن فى شجاعتهم واستعدادهم لتحمل العذاب والموت لخير دليل قوى، على خلو حياتهم من الشر والخلاعة[٢]، ولقد ظل جوستين عدة سنين ينشر تعاليمه دون أن يصاب بأذى ولكن حدة لسانه خلقت له أعداء ولهذا تم القبض عليه هو وستة من أتباعه وتم إعدامهم على بكرة أبيهم[٣]. ولقد ظهر بعد أوجستين بحوالى ست أعوام القديس أيرينيوس[٤] أسقف ليون الذى قاد حملة دعا فيها إلى وحدة الكنيسة وذلك فى كتابه المسمى «معارضة الإلحاد» وهو بمثابة حملة قوية على مختلف ضروب الإلحاد، وقرر

(١) انظر: يوسف كرم، مرجع سابق، ص ص ٢٦٤-٢٦٥.

(٢) Justin, Apol. 2: 12, 13.

(٣) ول ديورانت، مرجع سابق، ص ٣٠٦.

(٤) نفس المرجع السابق، ص ٣٠٦.

أنه لا سبيل ى منع المسيحية أن تتفرق فتصبح شيعًا وأحزابًا إلا أن يرضى المسيحيون بالخضوع لسلطة واحدة تحدد لهم مبادئ دينهم وتلك السلطة هى قرارات مجالس الكنيسة الأسقفية.

ب ـ القديس تاتيان : Tatian

يعتبر القديس تاتيان من أهم المدافعين السوريين عن العقيدة المسيحية، وكان غنوصيًا وثنيًا، اتجه إلى روما وهناك تعلم الخطابة اليونانية والفلسفة وأصبح مسيحيًا فى الفترة من ١٥٠/ ١٦٥م، وتتلمذ على يد القديس جوستين ولكنه أظهر ميلا للخطابة ومن ثم فقد نشر دفاعًا موجهًا إلى اليونان Oratio ad Graeco وهو دفاع عميق مشبوب بالعاطفة الدينية، كما حاول كتابة تاريخ عن حياة المسيح مستندًا إلى الأناجيل الأربعة المستخدمة فى الكنيسة السريانية وحتى القرن الخامس[1].

وقد دافع تاتيان عن التوحيد وانتقد التنجيم والسحر والأسرار الوثنية وفن الحمول الرواقى كما تأثر فى عرضه لعقيدة الكلمة بمبادئ القديس جوستين وأنكر على اليونان أى فضل كان فى الفلسفة أو الفن أو الأدب، فما الفلسفة فى نظره إلا نسيج من النقائض، وما الطب إلا نوع من السحر وما الفن إلا إفساد للنفوس كما أدان أخلاق الفلاسفة[2].

وعلى أية حال فقد كان تاتيان يؤكد على العقائد المسيحية دون البرهنة عليها.

جـ ـ تورتليان Tertuillian

يعد ترتليان من أعلام المسيحية القدماء وأجرأ المدافعين عنها فى تلك الفترة ولد فى مدينة قرطاجنة حوالى ١٦٠م أى منتصف القرن الثانى

---

(١) F.L. Cross, op.cit., p. 1323.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٦٧.

المسيحي، درس البلاغة والمحاماة وتثقف ثقافة هلينية لاتينية وكان على دراية كبيرة بالفلسفة والتاريخ والشعر والأدب القديم كما اشتغل بالسياسة والمحاماة، ولقد مكنته دراسته للبلاغة من الدفاع عن المسيحية، ولقد كتب تورتليان كغيره من المدافعين عدة رسائل كان معظمها مجرد اتهامات موجهة إلى الحكومة الرومانية ودفع الاتهامات عن المسيحية، ففي رسالته المسماة باسم الدفاع Apologeticus أكد فيها للرومان «أن المسيحيين لا ينفضون عن الدعاء لجميع الأباطرة وسلامة الأسرة الحاكمة، وأنهم يتوسلون إلى الله أن يمن على العالم بالهدوء والسكينة»[١]، ولقد دافع عن المسيحية في مواجهة الوثنية وحاول إبعاد التهم الأخلاقية التي ألصقت بهم وقرر أن اليهود هم المسئولون عن ذلك بل هم الذين روجوها في سائر أنحاء الإمبراطورية ويقول «لقد كره الوثنيون المسيحية أكثر مما أحبوا الصلاح. إنك لن تجد مسيحيًا في السجون إلا بسبب اسمه وإذا وجد لأي سبب آخر فهو لم يعد مسيحيًا»[٢]، ولقد كتب تورتليان مقاله إلى الشهداء مملوءة حماساً وتشجيعاً ليقاوم الإنسان وعواطفه ـ يقول في بعض فقراتها «لا تجعلوا انفصالكم عن العالم يخفيكم. فلو أمعنا النظر في أن العالم هو في الواقع السجن الحقيقي، فسنعرف أنكم لم تدخلوا سجناً، بل بالأولى خرجتم من سجن. وإن كنتم تنتظرون المحاكمة كل يوم، لكنكم ستدينون القضاة أنفسهم لا يهم أن تكونون في العالم، أنتم الذين لستم من العالم[٣].

ولقد دافع تورتليان عن قانون الإيمان المسيحي الذي يقول إن هناك إله واحد لا إله غيره خالق العالم أحدث كل الأشياء من لا شيء أول شيء أرسله إلى البشر كان كلمته التي سميت ابنه، وباسم الله تمت رؤيته

---

(١) Tertullian, Apol. 30.

(٢) Ibid., Ch. 40.

(٣) القمص شنودة السرياني، الاستشهاد في المسيحية، ص ٢١٥-٢١٦.

بأشكال متنوعة، وبواسطة الآباء سمعه كل الرسل في جميع الأوقات، وفى النهاية نزل للأرض من خلال الروح والقوة والأب إلى مارى العذراء (مريم العذراء) حيث تم تكوين جسده في رحمها وولدته ومضى للإمام كعيسى المسيح ومن ذلك الوقت فصاعداً، بشر بقانون جديد ووعد جديد لمملكة السماء وقام بالمعجزات وتم صلبه وصعد مرة أخرى في اليوم الثالث وعندئذ صعد إلى السموات وجلس على يمين الأب وأرسل بدلا منه قوة الروح القدس لتقود مثلما تؤمن وأنه سوف يأتى مع المجد ليأخذ القديسين المتعة والحياة لخالدة والوعود السماوية[1].

ولقد انتقل تورتليان بعد ذلك بسرعة عنيفة من الدفاع المقنع إلى الهجوم العنيف وأصدر كتابه المسمى (فى المسرح) De Spectaculis وهو وصف ساخر للمسارح الرومانية التى قال عنها إنها حصون البذاءة وختمها بذلك الوعد المرير «وستشهدون مناظر أخرى ـ مناظر اليوم الخالد الأخير يوم الحساب... يوم يحترق هذا العالم الذى بلغ سن الشيخوخة، ويحترق أهله جميعاً في لهيب نار واحدة، ويستطرد قائلا : إن الحكام الذين اضطهدوا اسم يسوع تذوب أجسامهم فى لهب أشد حرارة من جميع النيران، التى أوقدوها ضد المسيحيين، غير أن تورتليان لما تقدمت به السن انقلب ما كان فيه أثناء شبابه من نشاط فياض إلى تنديد شديد بجميع أسباب السلوى عدا سلوة الدين والأمل فى نعيم الآخرة، فكان يخاطب المرأة بأوقح الألفاظ ويصفها بأنها «الباب الذى يدخل منه الشيطان» ويقول لها «من أجلك مات يسوع المسيح»، وقد انتهى به الأمر وهو فى الثامنة والخمسين من عمره إلى الخروج على المبادئ السليمة للدين المسيحى لأنها فى رأيه ملوثة بالأساليب الدنيوية واعتنق المبادئ المنتانية التى يقول بها منتانس الفريجى لأنه يراها تطبيقاً سليماً لتعاليم المسيح وندد بجميع المسيحيين الذين يقبلون أن يكونوا

(١) Jason L. Saunders, Greek Philosophy After Aristotle, London, 1966, p 345

جنوداً أو فنانين أو موظفين فى الدولة وبجميع الأساقفة الذين يغفرون خطايا المذنبين التائبين[1].

الفصل السادس

مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة

فى مدرسة الإسكندرية المسيحية

والآن نحاول أن نعرض لموقف مدرسة الإسكندرية من مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة أو العقل والنقل عند كل من كلمنت الإسكندرى وأوريجين الإسكندرى ثم نتتبع تلك المحاولة لدى فلاسفة المدرسة الأفلاطونية الجديدة خلال المراحل التى مرت بها فى تطورها.

ظهرت مدرسة الإسكندرية المسيحية فى أواخر القرن الثانى الميلادى بالإسكندرية لتعليم أصول الدين بالسؤال والجواب، ومزجت المسيحية بالفلسفة اليونانية وأخرجت للعالم أبوين من أعظم آباء الكنيسة وهما:

١ ـ كلمنت الإسكندرى (١٥٠/٢١٧م)

يعتبر كلمنت من أهم المدافعين عن المسيحية وكان لاهوتيًا مسيحيًا ينتمى إلى مدرسة الإسكندرية، وولد من أبوين وثنيين، ودرس على عدة معلمين كان أهمهم الفيلسوف المسيحى بنتنوس الذى تحول إلى مذهب الرواقيين وكان رئيسًا للمدرسة، ولقد ظل كلمنت فى الإسكندرية من حوالى ١٧٥م إلى عام ٢٠٢ لكنه اضطر أن يلوذ بالفرار بعد صدور أمر إمبراطورى باضطهاد المسيحية أثناء حكم الإمبراطور سيبتميوس سيفيروس وتوفى بعد ذلك بفلسطين(١).

ومن أهم مؤلفاته الرئيسية كتاب «المدخل أو الهادى» قصد منه هداية الوثنيين إلى الإيمان بالمسيحية وإرشادهم إلى الحق الذى هو أوضح معتقداتهم وكتاب «المؤدب» ويحتوى على ثلاثة مقالات الأولى فى شحه

---

(١) F. Osborn, «Clement of Alexandria» in the Encyclopaedia of Philosophy, vi. II, New York, 1972, p. 122.

المؤدب، والثانية والثالثة فى تعليمه، وقصد به أن يصلح من عادات الوثنيين وتقويم أخلاقهم أما كتابه الثالث والأخير فيسمى «بالطنافس» Stromateis وهو بمثابة دراسات متنوعة بقصد إرشاد العقل إلى الحقيقة الدينية[١]. ولقد كان هذا الكتاب رداً على الدعوة التى تميل إلى تبسيط العقيدة المسيحية وتنقيتها من تعقيد الفلسفة الذى يتنافى مع الإيمان، فذهب إلى أن التفكير العقلى ضرورى لتمهيد الطريق للإيمان وذهب إلى أن الله قد زود اليهود بالشريعة الموسوية وبعث للمسيحيين المسيح، أما قدماء اليونان فقد لجأوا إلى الفلسفة لترشدهم إلى ما أرشد إليه الدين الأم الأخرى، فالفلسفة لا تتعارض مع الدين بل هى خادمة للدين كما تكون الفنون الحرة الأخرى خادمة للفلسفة[٢].

استخدم كلمنت كلمة غنوص لأنه أراد أن يوضح بأن هناك غنوصية مسيحية حقيقية والتى تعتبر أفضل بكثير من الغنوصية الوثنية وعلى ذلك فالغنوص الحقيقى عنده هو الذى يفترض مسبقًا عقيدة الكنيسة وأصولها البابوية بالإضافة إلى تمسكها بالوحى المقدس[٣].

وذهب كلمنت إلى أن الفلسفة ليست عدوة للإيمان أو الدين، فالإيمان مغامرة أو تجربة تنتهى بخبرة وهو يؤدى بالإنسان إلى التنور، ولقد كانت الفلسفة بين اليونان بمثابة المودب على ما كانت الشريعة بين اليهود، فالفلسفة هى العهد الخاص باليونان وأساس الدين المسيحى، ولقد توخى كلمنت من اصطناعها فى الدين أغراضًا عديدة فكان يريد أن يوضح للوثنيين أن عقيدة المسيح لا تقل شأنًا عن أى علم إنسانى، وكان يريد أن يدحض الغنوصيين بإبطال فلسفتهم الباطلة بالفلسفة الحقة، وكان يرى أنه

(١) Cross, F. L., The Oxford Dictionary of the Christian Chruch, p. 300.

(٢) انظر: أميرة حلمى مطر، مرجع سابق، ص ٢٩٦.

(٣) Cross, F. L., op.cit., p 300.

من واجب مسيحي المثقف أن يتفقه في الدين وأن الفلسفة خير أداة لتحقيق هذه الغاية .

ولقد كان كلمنت على دراية بالفلسفة اليونانية، وأفضل المذاهب عنده هي الأفلاطونية لاتفاق آرائها مع المسيحية، وتأثر بفيلون وأخذ عنه، كما أفاد من الرواقية في تحليلها الدقيق للفضائل والرذائل، أما أرسطو فلم يكن يعرفه إلا بواسطة سيئة، أما أبيقور فكان يعتبره أمير المادية والإلحاد، مؤله اللذة وإنه لا يستحق إلا الازدراء كما انتقد المذاهب والمدارس الطبيعية السابقة على سقراط ورأى أنها مدارس فلسفية مشوهة وفاسدة[٢].

أما عن خلاصة آرائه: فكان يرى أن الله هو الواحد المتسامي أو المتعالي وأنه المبدأ الأول المطلق وعلة كل الأشياء، وأنه واحد وبسيط ولا يتقسم وهو الواحد والخير والروح والأب والخالق والرب، وتلك تسميات جميله تستعملها لكي يستطيع عقلنا التفكير في الله دون خطأ، كما أكد على ألوهية المسيح الذى تأتى منه الحقيقة والخير للإنسان ووحدة الكنيسة وسيادة العقيدة التي جاء من أعمال الرسل وخلفائهم إلى الحكمة الإنسانية، ورأى أن كل خير في الفلسفة إنما يأتي من المسيح ويعود إليه[٣].

أما النفس عنده فكان يظن أنها مادية ولكنه يجعلها لطيفة إلى حد بعيد ويضعها فوق الماديات جميعًا لما تمتاز به من فكر وإرادة يؤهلانها لإدراك الله ومحبته، كما أنه يتصور الملائكة والشياطين مما يدل على أنه لم يكن واقفًا على دقائق الفلسفة الأفلاطونية وهذه نقطة ضعف واضحة في مذهبه ذلك أنه لم يبرهن على خلود النفس بروحانيتها فلم يقدم سوى دليل

---

(١) Cross, F. L., op.cit., p. 300.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٣٧٢ وأيضًا: Osborn, E.F. op.cit., p. 122.

(٣) Armstrong, A.H., An Introduction to Ancient Philosophy, p. 17[illegible].

وأيضًا: Osborn, E.F. op.cit., p. 122.

خارجي مستمد من أبدية العقاب والثواب التى جاء ذكرها فى الكتاب المقدس كما أنه لم يقم الدليل على وجوب أبدية الجزاء(١).

ولقد اهتم كلمنت الإسكندرى بالحياة الأخلاقية الخيرة والنقاء الروحى والصعود إلى الله، فقد كان مسيحياً كاملا يجعل حياته تعتمد على المسيح وتأثر فى آرائه الأخلاقية ببعض مذاهب اليونان، فمن أفلاطون تأثر بالرأي القائل العلم فضيلة والجهل رذيلة وأكد على أن الفضيلة تأتى من النظام واتباع طريق الخير وأما الرذيلة فإنها تأتى من الإخلال بالنظام واتباع طريق الشر، كما تأثر بتعريف أرسطو للفضيلة التى يعرفها بأنها ملكة اختيار الوسط العدل بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة، فضلا عن تأثره بالمدرسة الرواقية وبخاصة الرواقية المتأخرة فأخذ عنها تحليلها الدقيق للفضائل والرذائل ولقد استعار كلمنت من الأفكار الهلينية فكرة تقسيم المسيحيين إلى طبقتين هما : المسيحى المخلص والغنوص ولكنه قد رفضها فى صورتها الساذجة الخيالية والتى كانت سائدة ومعروفة لدى الهراطقة من الغنوصيين الذين لم يكن لكلمنت علاقة بهم، فقد كان المسيحيون يعيشون فقط بالعقيدة والغنوصيين قد ارتفعوا لمرتبة عليا من الحكمة ليس فقط بالعقيدة ولكن بالمعرفة والقربان المقدس الذى جاء من الرسل، فالحياة الخلقية تبدأ من وجهة نظره باتباع أحكامها وحسن استعمال الحرية ثم تتربى فى النفس فضائل متساندة متشابكة تصل فى نهاية المطاف إلى الغنوص الحق الذى يلبى دعوة الله ويسير إلى معرفته تعالى لا عن خوف من ضر ولا عن طلب للذة ويصف كلمنت المعاناة التى سوف يلقاها العامة حتى فى السماء من الندم على حرمانهم من السعادة العليا والتى سوف يرون أن الغنوصيين قد وصلوا إليها ـ وهم الذين كانوا موضع احتقارهم ـ على وجه الأرض(٢).

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

(٢) Armstrong, A.H. , op.cit., p. 171.

وأيضا : Osborn, E.F. op.cit., p.p 122/23

٢ ـ أوريجين الإسكندرى (١٨٥-٢٥٤م):

يعتبر أوريجين ناقداً سكندرياً مفسراً للكتاب المقدس ولاهوتياً روحياً[١]. ولد في الإسكندرية من والدين فاضلين، وكان والده عالماً، فغرس في نفس ولده حب العلم ولقنه شيئاً كثيراً منه خصوصاً مبادئ الدين المسيحى. ولما بلغ أوريجين السابعة عشرة من عمره قبض على والده بتهمة أنه مسيحى وحكم عليه بالإعدام وأراد ابنه أن يشاركه في السجن والاستشهاد ولكن والدته لحقت به وسرقت ثيابه وأخفتها، فلما ضاق به الأمر أرسل لوالده رسالة مشعرة بالتخشع يحرضه بها على الاحتمال والثبات على الإيمان والجهاد في سبيل الصليب إلى آخر نقطة من دمه[٢]، إذ يقول: «احذر أن ترجع عن آرائك من أجلنا». وأعدم الوالد ووقع عبء كفالة الأم والأطفال الصغار على الشاب، وبعث ما شاهده من استشهاد كثير من المسيحيين في نفسه مزيداً من التقوى والإيمان فعمد إلى حياة الزهد والتقشف وأكثر من الصوم وأقلل من ساعات النوم، وافترش الأرض ومشى حافياً وعرض نفسه للبرد والعرى وأخيراً عمد إلى نسخ الكتاب المقدس وترجمته وكتابته في مجلد واحد.

ومع أنه لم يكن قد تجاوز الثامنة عشر من عمره فقد اجتذب علمه وبلاغته كثيرين من الطلبة وثنيين ومسيحيين على السواء، وطبقت شهرته جميع أنحاء العالم المسيحى[٣].

ولقد خلف أستاذه كلمنت على رئاسة المدرسة، لكن لما حدث خلاف بينه وبين أسقف الإسكندرية رحل إلى قيصرية في فلسطين حيث أخذ يدرس برحلات كثيرة إحداها إلى روما والثانية إلى جزيرة العرب. عانى أوريجين كثيراً من ألوان العذاب والتنكيل في سبيل عقيدته وذلك أثناء اضطهاد ديكيوس للمسيحية عام ٢٥٠م، وتوفى متأثراً بآلامه حوالى ٢٥٤م[٤].

كان أوريجين كاتباً خصباً لكن كثيراً من مؤلفاته قد فقدت أما ما بقى منها فأهمها كتابه الرئيسى المسمى بـ «المبادئ» وهو أول عرض فلسفى منظم للعقيدة المسيحية ـ عالج فيه مشكلة الألوهية، الله وطبيعته وكيفية حصول

(1) F. L. Cross, op.cit., p. 991.

(٢) الخريدة النفيسة في تاريخ الكنيسة، بقلم أحد رهبان دير السيدة برموس في بريه أنبا مقاريوس، الجزء الأول، ص ١٦٧ ؛ وانظر أيضاً: F.L. Cross, op.cit., p. 991.

(٣) انظر: ول. ديورانت، مرجع سابق، ص ٣٠٩؛ وأيضاً: F. L. Cross, op.cit., p. 992

(4) F. L. Cross, op.cit., p. 992

الموجودات عنه، والإنسان والعالم المادى بالإضافة إلى حرية الإرادة ونتائجها، وهناك كتابات ذات طابع تنسكى أو زهدى أهمها كتاب «الحث على الاستشهاد» Exhortation to Martyrdam الذى كتبه أثناء اضطهاد ماكسيميان حوالى ٢٣٥م، وقد أوضح فيه خلاصة حماسه وأشواقه وخبرته وأرسله إلى كاهن قيصرية الذى قبض عليه وطرحه فى السجن أثناء اضطهاد ماكسيمينوس للمسيحية.

ولقد كتب أوريجين أيضاً كتاباً هاماً يعد دفاعاً عن المسيحية بعنوان «ضد كلسوس» Contra Celsum وكان بمثابة محاولة منه للدفاع عن المسيحية وعقائدها، وله كتاب آخر يعرف بالشذرات أو الطنافس Stromates حاول فيه إثبات العقائد المسيحية بالرجوع إلى كتابات الفلاسفة الوثنيين[١].

أخذ أوريجين على عاتقه مهمة الدفاع عن المسيحية فى مواجهة الوثنية ودحض آرائهم مستعيناً فى ذلك بالفلسفة الإغريقية، ولم ينكر ظهور المعجزات عند ضريح انطونيوس فى مصر ويعتقد بأنها كانت نتيجة لوجود الشياطين كما تأكد ذلك بالسحر والتعويذات المصرية القديمة، ولقد أكد لأتباعه ومريديه أن معجزات الشفاء عند اسكليوس والإلهام عند «بيثيا» Pythia[٢] ليسا إلا وهماً ولو كانا حقيبين فذلك يرجع إلى الأرواح الشريرة. وكان أوريجين يرتاب فى صحة ما ورد فى سفر التكوين إذا فهم بمعناه الحرفى، ويفسر ما كان يلقاه بنو إسرائيل من يهوه من معاملة غير طيبة أحياناً بأن ما وصفت به هذه المعاملة إنما هو رموز وذكر أن القصص الواردة فى الكتاب المقدس والتى تقول إن الشيطان صعد بعيسى إلى جبل عال وعرض عليه ملكوت الأرض ليست إلا أساطير، ويضيف إلى ذلك أن هذه القصص قد اخترعت فى بعض الأحيان لكى توضح بعض الحقائق الروحية[٣].

وقد استخدم أوريجين الفلسفة فى تفسير العقائد الدينية ففسر ما جاء فى سفر التكوين «فى البدء خلق السموات والأرض» بأنها لا تعنى أنه خلقها فى الزمان بل من الأزل لأن الله لا ينبغى أن يبقى بلا رعية أو أن يتحول من اللاخلق إلى الخلق[٤].

ولقد كان لأوريجين آراء كثيرة فى الألوهية (وجود الله والعالم والإنسان)

(1) F.L. Cross, op.cit., p. 992.
(2) E.R. Dodds, op.cit., pp. 117-20.

(٣) ول ديورانت، مرجع سابق، ص ٣١١.
(٤) أميرة حلمى مطر، مرجع سابق، ص ٢٩٧.

وأخرى في الخنق والعطاء وغيرها، فهي التمييز بين الحد الفاصل بين الفلسفة والدين يقول: حيث العقيدة واضحة مريحة يجب الاستمساك بها ونظمها في مجموعة متسقة يبرهن على أصولها بالعقل وحيث العقيدة غير صريحة أو حيث لا عقيدة، فالباب مفتوح أمام العقل للمناقشة والتحصيل[١] ولقد خلق الله الأرواح متساوية كاملة كما تقتضى العدالة الإلهية وإنما حدث التفاوت عن حريتها، والنفس عنده تنتقل في مراحل وتجسدات متتالية قبل أن تدخل الجسم وهي تنتقل بعد الموت في مراحل متتالية مثلها قبل أن تصل إلى الله وأن جميع الأنفس حتى أطهرها تتعذب زمناً في المطهر ولكنها كلها تنجو آخر الأمر، وسيكون بعد اللهب الأخير عالم آخر ذو تاريخ طول ثم عالم ثالث ورابع، كل واحد منها خير من سابقه وهذه العوامل الكثيرة المتتالية ستتحقق بحسب الخطة التي رسمها الله[٢].

ويهتم أوريجين بتحديد فكرتنا عن الله أكثر من اهتمامه بالبرهنة على وجود الله، والله عنده روح محض لا يشبهه في ذلك مخلوق، وأنه روح عاقل حر غير منظور، أسطع من الشمس، وهو فوق جميع مقولاتنا من حقيقة وحكمة ونور وحياة وجوهر وعقل، ولقد قال أوريجين بقدم المادة وحدوث العالم، وفي ذلك توفيق بين الكتب المقدسة والتصور اليوناني[٣] ولقد ميز أوريجين بين مظهرين للأشياء، مظهر مادى أو جسدى والآخر معقول ولقد دفعه هذا إلى التمييز بين طائفتين من المسيحيين، طائفة العامة وهم الذين اقتنعوا بعقيدة صلب المسيح والطائفة الثانية وهي طائفة الخاصة أو الخلص الذين يصعدون إلى أعلى للإتحاد مع الأب[٤] ولقد ذهب إلى أن العالم المادى ليس شراً على الإطلاق وأنه قد خلق بواسطة الرب لا عن طريق قوى شريرة[٥]. وتقوم السعادة الآخروية عنده في معاينة الله لا في لذة حسية كما يرسم مسيرة النفس في طريقها إلى تأمل الله حيث تتخلص أولا من المادة شيئاً فشيئاً، وتجتاز السماوات سماء بعد أخرى فتتعرف الكواكب ثم ترقى إلى معرفة غير المنظورات وترقى حتى تصل إلى المرحلة الأخيرة وهي تأمل الله[٦].

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٧٦.

(2) Inge, op.cit., Vol. II, pp. 19/102.

(٣) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

(4) F. L. Cross, op.cit., p. 992.

(5) A.H. Armstrong, op.cit., p. 174.

(٦) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢٨٣.

ولقد ذكر H. Crouzel فقرة فى كتابه يصور فيها أوريجين حالة العقل وهو متحد مع الله فيقول: «إن العقل قادر على إدراك أى شىء عند الله، يتفكر فى الله وسيتحد به» وقد استطرد Crouzel قائلا إنه لو كانت الفرصة الكاملة قد أتيحت له أى لأوريجين لأصبح صوفيًا ولكن الفرصة لم تتح، ومن المؤكد أن أوريجين قد عرف مفاهيم الوحدة الصوفية وأدرك القيمة الحقيقية لها وبذلك يكون قد مهد السبيل لخليفته جريجورى الذى تأثر به وكان يطلق عليه اللقب الشهير «أول صوفى مسيحى»[1].

بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة:

ثار خلاف كبير بين المؤرخين حول الصلة بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة، فذهب فريق منهم إلى القول بالأثر المسيحى على الأفلاطونية المحدثة وحجتهم فى ذلك أن الأفلاطونية الجديدة كانت مختلطة كل الاختلاط بالدين المسيحى، غير أن هناك فريقًا من المفكرين ينكر هذا الأثر ويرى أن هناك تباعدًا بين الاتجاهين، فالمسيحية تستمد جذورها من اليهودية بينما تعتبر الأفلاطونية الجديدة هى الوريث الحقيقي والشرعي للتقاليد الهلينية ولم يكن بها أى عناصر جوهرية ذات أصل سامى[2]، ويستدلون على التباعد بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة أولا بالتجربة الصوفية فالفناء غاية فى الفلسفتين معًا، فى المسيحية والأفلاطونية الجديدة، إلا أن المسيحية قد فهمت الحقيقة العليا التى يفنى فيها الإنسان على أساس عينى تاريخى، فربطت هذه الحقيقة بأحداث معينة وأشخاص معينين، أما الأفلاطونية الجديدة فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة وأقامت من أجل هذا مذهبها فى جو من الحرية التى لا تتعلق بفرد أو بحادث، ومن مظاهر التباعد بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة ثانيًا، النظرة إلى العلاقة بين الله

---

(١) Crouzel, H. . Origene & La Connaissance Mystique, 1961, p. 530

(٢) Inge, op.cit., p 60

وبين الإنسان أو الفرد المشخص أو العيني، فالمسيحية تبدأ من الله أو بمعنى أصح تريد أن تهبط به إلى مستوى العالم المحسوس، أما الأفلاطونية الجديدة فإنها تريد الارتفاع بالإنسان إلى مقام الألوهية[١].

بمعنى آخر، السبيل بالنسبة للمسيحية هو الهبوط من أعلى إلى أسفل بينما بالنسبة للأفلاطونية الجديدة هو الارتفاع من أسفل إلى أعلى، تبدأ بالإنسان وتصعد إلى الله. وعندما شعر الأفلاطونيون الجدد بهذه الاختلافات نهضوا للرد على المسيحيين وبدأت هذه المحاولة للرد على المسيحية بامونيوس ساكاس الذى كان مسيحياً ثم اتجه إلى الأفلاطونية الجديدة ومنها إلى الوثنية، وأفلوطين الذى انتقد الغنوصية وكان مما أغضبه منهم هو نغمتهم المتغطرسة فى كلامهم عن أفلاطون[٢]، وترك أفلوطين لتلميذه، فورفوريوس مهمة الحوار مع المسيحية، ومن الطريف هنا أن نقارن بين هجوم فورفوريوس وهجوم كلسوس، فبينما ركز كلسوس على عدم اكتراث المسيحيين بأمن الإمبراطورية وسلامتها وهو أمر اعتبره خطراً جسيماً، إذا بفورفوريوس لا يعبأ بالمسائل السياسية ولا يجادل الأخلاقيات المسيحية وإنما يعترض على عقيدة خلق العالم، كما أنه يسخر من نظرية بعث الأجساد ويؤكد استحالتها، وهنا يقول هارناك: «كان فورفوريوس يتفق مع الفلسفة المسيحية للدين، وكان واعياً تماماً لهذه الوحدة»[٣].

ومن مظاهر التباعد بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة مسألة الثالوث وبصدد هذه المسألة يمكننا أن نقول أنه ليس هناك تشابهاً بين الثالوث المسيحى وأقانيم أفلوطين وذلك لأن أفلوطين لم يستعمل كلمة ثالوث وإنما استعمل أقنوم أو مبدأ، وإن كان هناك تشابهاً بينهما فليس إلا فى اللفظ

---

(٢) عبد الرحمن بدوى، . مرجع سابق، ص ص ١١٧-١١٨.

Inge, op.cit., p. 64.

(٣) Harnack, Expansion of Christianity, Vol. II, p. 138.

فقط، فالمسيحية تقول إن الأقانيم الثلاثة هي الله، لكن أفلوطين يجعل هذه الأقانيم منفصلة تماماً عن الواحد بالإضافة إلى أن الصفات التي تضاف إلى الأقانيم المركبة للتثليث المسيحي تختلف اختلافاً واضحاً فيما يتعلق بنسبتها بعضها إلى بعض عن تلك الصفات التي تضاف إلى الأقانيم عند أفلوطين.

وصفوة القول إنه ليس ثمة فارق كبير بين الوثني المتفلسف والمسيحي المتفلسف، اللهم إلا في نظرة كل إلى الثقافة القديمة ونحن نستطيع أن ندرك مقدار الحزن العميق الذي انتاب الوثنيين وهم يشهدون حضارتهم العريقة العظيمة الثقافة البالغة الروعة وهي تحتضر.

التوفيق بين الدين والفلسفة لدى فلاسفة الأفلاطونية الجديدة:

أما عن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة أو العقل والنقل فقد اكتملت صورتها في المدرسة الأفلاطونية الجديدة التي تعتبر محاولة لوضع فلسفة دينية أو دين متفلسف كما أشرنا إلى ذلك من قبل، ولقد مرت هذه المحاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الأفلاطونية الجديدة في مراحل ثلاث هي:

المرحلة الأولى: ويمثلها كل من أفلوطين وتلميذه فورفوريوس الصوري وكانت الغاية من هذه المرحلة إحداث نوع من التوازن بين الدين والفلسفة، فلو تأملنا مثلا فلسفة أفلوطين فسنجد أنها تدور حول مشكلتين رئيسيتين إحداهما دينية تتعلق بمصير النفس وطريق إعادتها إلى طهارتها الأولى، والأخرى مشكلة فلسفية تتعلق بترتيب الكون وتفسيره تفسيراً عقلياً صارماً، وهاتان المشكلتان متصلتان اتصالا وثيقاً بحيث تتمم الواحدة الأخرى[1]. ولقد وصف شميدت Schmidt هذا الدور بأنه قائم على الوحدة بين الدين والفلسفة والاتجاه نحو النظام والعقيدة والبعد عن التفكير الذي لا جدوى منه

---

(١) انظر: حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج١، دار المعارف، بيروت، ص ١٠٩

(١)

والشعور بالحاجة إلى الوحي والرغبة في الحياة الروحية وأفكار الخلود والتطهر والتصوف(١). وفي هذا الدور وضعت كل المسائل الرئيسية التي قالت بها الأفلاطونية الجديدة كما ظهرت كل المبادئ الميتافيزيقية التي تقوم عليها وتحددت الصلات المتعددة التي توجد بين الفلسفة وبين بقية أجزاء العلم(٢)

فالصلة إذن بين الدين والفلسفة لم تكن صلة طغيان من جانب الدين على الفلسفة وإنما كانت صلة توازن حتى أن الدين كان لا يشغل كل الفلسفة في ذلك العصر

والمرحلة الثانية يمثلها الفيلسوف الأفلاطوني الجديد في المدرسة السورية يامبليخوس وفي هذه المرحلة يسيطر الدين سيطرة تامة على الفلسفة يتمثل هذا خير تمثيل لدى يامبليخوس الذي كان يجمع بين الدين والفلسفة حيث كان يقرن أفلاطون وأرسطو ويربطهما بفيثاغورس ثم يتجه إلى تفسير هذا المزيج بحسب ديانة مصر وأديان الشرق وتصوفه وكذا التراث السحري في العالم القديم(٣) أما المرحلة الثالثة والأخيرة فيمثلها بلوتارخوس وإبروقلس، وفيها تأثرت الأفلاطونية الجديدة بالتيارات المشائية وكان من نتائج هذا التأثر أن أصبحت أكثر تنظيماً وأدق تعبيراً وهذه الصورة العليا التنظيمية نجدها عند إبروقلس وذلك لأن أفلوطين لم يترك نسقاً فلسفياً متناسق الأجزاء بل ترك لنا في الغالب آراء حول موضوعات مختلفة لم ترتبط بعد ارتباطاً عضوياً.

* * *

---

(١) Inge, op.cit., p. 70.

(٢) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ٩٨.

(٣) Whittaker, T. , op.cit., p. 121/31.

الفصل السابع

الفنون المسيحية فى العصر البيزنطى

إن كان للإسكندرية أن تزهو بما خلفت في حقل العلم والفلسفة فإنه يحق لها أن تفخر أيضاً بما أدت للفن من خدمات، وإذا كان الأدب السكندرى قد تخطى حدود موطنه ليترك أثره فيما بعد في كتابات فطاحل أدباء اللاتين أمثال فرجيل وهوارس وغيرهما، فإن الفن الرسكندرى قد تغلغل ببعض أبوابه ونفذ أثره عميقاً في غيره من الفنون اللاحقة[١].

وقبل أن نلقى الضوء على الفنون التى اشتهرت به الإسكندرية إبان عصر البطالمة والرومان والعصر البيزنطى، ينبغى أن نذكر شيئاً عن أهم المحاولات المختلفة لتقسيمات الفنون الجميلة بصفة عامة لنتعرف من خلالها عن أهم الفنون التى ازدهرت بالإسكندرية فى تلك الفترة، وعما إذا كانت قد تأثرت بالحضارات الشرقية وبخاصة مصر أم لا؟ ظهرت عدة محاولات من جانب الفلاسفة وبعض علماء الاجتماع لتقسيم الفنون الجميلة منهها تقسيم كانط الذى ميز بين ثلاث أنواع من الفنون هى الفن التشكيلى Plastique ويتضمن النحت والعمارة ثم التصوير وأخيراً فنون اللعب بالإحساسات مثل الموسيقى والملونات بالإضافة إلى بعض الفنون الحركية مثل المسرح والغناء والأوبرا والرقص.

وأشار شوبنهاور إلى تصنيف الفنون، فى أسفله فى العمارة ثم يلى ذلك الفنون التشكيلية وهى النحت والرسم ثم الشعر فالموسيقى. أما لاسباكس فقد قسم الفنون إلى ثلاثة أقسام هى: فنون الحركة وتشتمل على الرقص والغناء والموسيقى، وفنون السكون وتشمل العمارة والتصوير والنحت، والفنون الشعبية وتشمل الشعر الغنائى والشعر القصصى والشعر التمثيلى والتمثيليات الغنائية.

ولقد وضع «سوريو» Souriau أستاذ علم الجمال فى السربون تصنيفاً يعد أكثر تماسكاً وتنظيماً من التصنيفات السابقة عليه، ذلك أنه قد

---

(١) فوزى الفخرانى، الإسكندرية والفن فى العصرين اليونانى والرومانى، مقال فى كتاب «الإسكندرية منذ أقدم العصور»، ١٩٦٣، ص ١١٤.

بناء أولا على المحسوسات الأساسية الخاصة بكل مجموعة من الفنون، وثانياً على أساس التمييز بين فنون الدرجة الأولى وفنون من الدرجة الثانية. ويحصى سوريو سبعة أنواع من هذه المحسوسات هى:

١ ـ الخطوط . ٢ ـ الأحكام.

٣ ـ الألوان. ٤ ـ الإضاءات.

٥ ـ الحركات.

٦ ـ الأصوات الجزئية المقطعة والمقاطع الصوتية.

٧ ـ الأصوات الموسيقية.

وتشمل فنون الدرجة الأولى: الأرابيسك Arabesque وفن العمارة أوالبناء والإنشاءات المعمارية Architecture والتكوين الخالص والإضاءة والرقص والنظم الخالص والموسيقى، وفنون الدرجة الثانية وتشمل الرسم والنحت والتلوين والتصويرى والتصوير الفوتوغرافى والتمثيل بالإشارة والأدب والشعر والموسيقى الوصفية[١].

ولقد عرفت الإسكندرية فنوناً كثيرة كفن العمارة الذى كان يشتمل على المقابر والمنازل والمعابد، وفن النحت والزخارف وفن التصوير الشخصى وكذلك النقوش البارزة على الأحجار بالإضافة إلى الرسوم وبعض الفنون الشعبية.

١ ـ فنون الإسكندرية فى العصر البطلمى:

وجد الفن فى الإسكندرية أرضاً خصبة لما ناله من تشجيع وتقدير سكانها الذين كانت غالبيتهم من جنود الغزو الذين حضروا فى عهد الإسكندر ومن اليونانيين النازحين من مختلف أرجاء العالم اليونانى أثناء حكم البطالمة، ومن

---

(١) انظر: محمد علي أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، ص ١٦٢/١٧٤

المصريين أهل البلاد الأصليين خاصة وأن المصري واليوناني يعشقون الفن[٢].
ومن أهم الفنون السكندرية في العصر البطلمي ما يلي:

أ - العمارة:

كانت العمارة أعظم الفنون المصرية على الإطلاق وذلك لما تميزت به من روعة وضخامة وصلابة وجمال ومنفعة، وقد بدا هذا الفن بداية متواضعة بتزيين المقابر ونقش الوجهة الخارجية لجدران المنازل وكانت كثرة المساكن تبنى من الطين تتخللها في بعض الأحيان أعمال بسيطة من الخشب والسقف المقامة على جذوع النخل السهلة العلاج، وكان يحيط بالدار عادة سور يضم فناء تصعد منه درج إلى سطح البيت ومنه ينزل السكان إلى الحجرات، أما فن العمارة في الإسكندرية البطلمية فكان يشمل عدة أقسام هي المقابر والمنازل والمعابد. وتنقسم المقابر المصرية التي ترجع إلى العصر البطلمي إلى قسمين هما: الآبار الجنائزية والغرف الجنائزية.

وتتألف الآبار الجنائزية من نوعين: مقابر النوع الأول وكانت بسيطة جد وتتكون من بئر في قاعها فتحة يدفن فيها الميت وتقفل بألواح من الصخ المحلي، ولقد شاع هذا النوع في عصر البطالمة وإن دل على شيء فإنه يدل على أن هذه المقابر البطلمية كانت مقابر مصرية صميمة.

أما مقابر النوع الثاني فكانت تتألف من هيكل جنائزي صغير تنزل م أرضيته بئر كان الميت يدفن في قاعها، ولقد زينت كل الجدر بمناظر ونقوش دينية تكثر فيها العبارات الغامضة المبهمة.

ويتألف القسم الثاني من المقابر المصرية من نوعين: مقابر النوع الأو وكانت تنحت في الصخر وتتكون من غرفة واحدة أو اثنين وممر منحدر، أم النوع الثاني فكان يتكون من غرف مبنية أكثر كلفة ولذلك كانت أقل إنتشاراً م الأنواع الأخرى. أما عن طابع عمارة المنازل البطلمية وزخرفتها فإن القرائن توحي بأنه قد بقي بوجه عام مصرياً خالصاً أو إغريقياً خالصاً وأن ذلك لا يمكن

---

(٢) فوزي الفخراني، مرجع سابق، ص ١١٦

إرجاعه إلى التأثيرات الحضارية بقدر ما كان يرجع إلى الظروف التي أملت ذلك فقد كان أغلب هؤلاء الإغريق جنوداً، وبعضهم تجاراً، وكان الجنود يمنحون مساكن في بيوت مصرية(١).

ولقد إهتم البطالمة الذين آمنوا بالديانة المصرية بإقامة معابد للآلهة المصرية على نمط المعابد التي وجدوها بالوجه القبلي، واقتبسوا كثيراً من معابد العهد الصاوي، وأحسن نموذج لدراسة المعابد البطلمية هو معبد ادفو الذي شيده بطليموس الثالث(٢).

كما كشف عدد كبير من المعابد التي أقيمت في هذا العصر للآلهة المصرية وهي مصرية صميمة في تخطيطها وعمارتها وزخرفتها، وتمتاز هذه المعابد بظاهرتين هما:

١ ـ كثرة إستخدام الأعمدة ذات الرؤوس المركبة والتي يحتمل أن يكون قد ابتكروها في أثناء نهضة العصر الصاوي.

٢ ـ وجود الجدران القصيرة في صالات الأعمدة بوجه خاص، ولعل هذه الجدران القصيرة كان لها مثيلها في معابد الدولة الحديثة(٣).

ب ـ النحت:

كانت الإسكندرية في عهد البطالمة مركزاً رئيسياً من مراكز النحت الهللينستي وكان انتاجها ينافس المراكز الهللينستية الأخرى، ولقد تميز النحت السكندري بعدة سمات أهمها ما يلي(٤):

١ ـ إستخدام المرمر المصري Alabaster بديلاً عن الرخام الذي كان يستخدم في بلاد اليونان وذلك لبياض لونه ولوجود شبه كبير بينه وبين الرخام

---

(١) راجع، إبراهيم نصحي، مرجع سابق ص ٩٢.

(٢) نعمت إسماعيل علام، فنون الشرق الأوسط في الفترات الهلينستية والمسيحية والساسانية، ط ٢، دار المعارف ١٩٨٠، ص ٢٣.

(٣) أنظر، إبراهيم نصحي، مرجع سابق ص ص ٩٣/٩٤

(٤) أنظر، فوزي المحاني، مرجع سابق ص ١١٨/١٢٢، وراجع، ثروت عكاشه تاريخ الفن، الجزء الثالث الفن المصري دار المعارف ص ١٢٢٥/١٣٢٢

اليوناني ـ بالإضافة إلى إستخدام الحجر الجيري لنفس العرض كما يرى في أحد التماثيل الكبيرة الموجودة بصالة النحت بمتحف الإسكندرية

ب ـ استعمال المصيص الذي كان معروفاً لدى قدماء المصريين بالإضافة إلى إستخدام الرخام في بعض الأجزاء وتكملة التمثال.

ويلاحظ أن قدماء المصريين قد عرفوا المصيص واستخدموه في عمل التماثيل وفي تغطية التماثيل الخشبية أو الحجرية الأخرى أو جدران المباني ليسهل طلاؤها باللون.

جـ ـ إستعمال الألوان وبخاصة على الرخام كما يلاحظ في كثير من تماثيل مجموعة التناجرا(*) «التي لا تزال تحتفظ بألوانها الزاهية على مر العصور. ولا شك أن هذه العادة السكندرية منحدرة من الفن المصري القديم فقد كانت معظم التماثيل المصرية تدهن والسطوح كلها تكون، كما شاعت الرسوم بالألوان المائية في عهد الدولة الوسطى، وخير الأمثلة على هذا النوع من الفن «صورة القطة ترقب فريستها». ولقد أدى بحثهم في طبيعة الألوان أن توصلوا إلى صنع لون من ألوان الطيف ومن ثم أخذوا يحاولون التصوير وبخاصة تصوير الحياة النشيطة في الحقول المشمسة على جدارن المنازل والهياكل والقصور والمقابر(١).

د ـ ومن أهم الصفات التي تميز بها النحت السكندري هي القدرة على إستخدام المواد الصلبة مثل البازلت وحجر الجرانيت بألوانه المختلفة في صنع بضع تماثيل ملوك البطالمة وملكاتهم، مثال ذلك التمثال الذي صنع من البازلت للمملكة ارسينوي زوجة بطليموس الثاني والموجود في متحف الفاتيكان بروما.

(*) هي عبارة عن مجموعة تماثيل صغيرة مصنوعة من الفخار، وكانت تقدم قرباناً للآلهة أو هدايا للأموات تدفن معهم في قبورهم أو تحفاً وانية للزينة يستعملها الأحياء، أنظر، ثروت عكاشة، الفن المصري، ص ١٣٢٧.

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الأول، الشرق الأدنى، ترجمة محمد بدران ص ص ١٤٢/١٤٣.

عن النحت الهللينستي بصفة عامة يمكن الرجوع الى:

Margarete, B., The Sculpture of the Hellenistic Age, New York, 1955.

ولقد عرف المصريون القدماء هذه المواد الصلبة من قبل واستخدموها في عمل بعض التماثيل مثل تمثال خفرع بالقاهرة والمصنوع من حجر الديوريت، وكان يعتبر من أصلب الحجارة وأشدها استعصاء على الإنسان.

جـ ـ النقوش البارزة:

لما كانت النقوش البارزة تمثل نوعاً ثالثاً من الفنون المصرية القديمة ذلك أنه ليس من شعوب العالم شعب جد في حفر تاريخه وأساطيره كالقدماء المصريين[1]، لذا فقد استعمل فنانو الإسكندرية في عمل الرسومات والزخارف البارزة طريقة فناني مصر القديمة غير أن هذه الطريق الفرعونية كانت تخالف الطريقة اليونانية في أن الأشخاص والأشياء المنحوتة لا تبرز عن خلفية الصورة بل تكون في مستواها في أعلى أجزائها بينما تحتم الطريقة اليونانية عكس ذلك فتبدو جميع الأشياء والأفراد المصورة بارزة عن مستوى الخلفية بدرجات متفاوتة[2]. ولم تختلف الموضوعات المنقوشة على جدران المعابد البطلمية في الغالب عن الموضوعات الموجودة على جدران المعابد المصرية، ويتضح ذلك في نقش يصور الملك بطليموس الثاني مرتدياً التاج المزدوج محاطاً بالآلهة[3].

د ـ التصوير:

إمتازت مدرسة الإسكندرية كغيرها من المدارس الهللينستية الأخرى بالتصوير الشخصي لملوك البطالمة وملكاتهم في النحت والعملة وذلك اما تلبية لنداء الحكام كما فعل أبناء المثال براكيتيليس حينما طلب منهم، أو تقديراً من هؤلاء الفنانين لما نالوه من عطف البطالمة وتشجيعهم أو تملقاً من هؤلاء الفنانين للحكام كما فعل بعض أدباء ذلك العصر[1].

هـ ـ صك العملة:

توخى فنانو الإسكندرية الدقة والإتقان فيما صكوه من عملة وما حفروه

(١) ول ديورانت، مرجع سابق، ص ١٤٢.
(٢) ثروت عكاشة، مرجع سابق، ص ١٢٩٩.
(٣) نعمت إسماعيل علام، مرجع سابق، ص ٢٩.
(٤) فوزي الفخراني، مرجع سابق، ص ١٢٧.

على الأحجار الكريمة حتى أصبحت الاسكندرية بإجماع الآراء مركزاً هـ...
لصناعة الكميو* والمجوهرات والزخرفة على الأحجار[1]. . . هكذا كان ...
السكندري معبراً عن الحياة الاجتماعية إبان عصر البطالمة، كما أن غالبية الف...
الإغريقي وغالبية الفن المصري كانت إغريقية خالصة أو مصرية خالصة وهـ...
يدل على أن أغلب الإغريق وأغلب المصريين قد بقوا خالصين في جوهرهم[2]

وننتقل الآن إلى الحديث عن أهم الفنون المختلفة التي اشتهرت بها الإسكندرية إبان العصر الروماني.

٢ ـ فنون الإسكندرية في العصر الروماني:

لم تكن مصر مركزاً للحضارة الهللينستية في حكم الرومان مثلما كانت فى عصر البطالمة. ويكاد يختفي الطابع المصري القديم تقريباً بعد سقوط دولة البطالمة ويسود طابع جديد إغريقي روماني يعتبر إمتداداً للفن الهللينستي الذي ظهر في البلاد لتابعة لحكم خلفاء الإسكندرية وينتشر هذا الطابع الهلليسي الروماني بصفة خاصة في الإسكندرية[3]. ولقد عرفت الإسكندرية في العصر الروماني عدة فنون أهمها ما يلي:

أ ـ فن العمارة:

وكان يشمل المقابر والمنازل والمنشآت العامة والمعابد. وقد تميز طراز العمارة في المقابر بالطابع الإغريقي أو الروماني كما أن الزخرفة احتوت على عناصر مصرية، كما ظل تحنيط الموتى شائعاً بين المصريين حتى بين المسيحيين، وقد ظهرت العمارة الجنائزية الرومانية إلى جانب العمارتين الجنائزيتين الإغريقية والمصرية. ولقد تبين من الدراسات التي أجريت أن

(*) هو حجر منحوت بالنحت البارز وخاصة من حجر الكوارتز أو حجر الأونكي، أو الساردونكسي ذي طبقات متعددة الألوان، ويحاول النحات أن يجعل الشخص المنحوت فيها في لون والأرضية في لون آخر.
أنظر، سارتون، تاريخ العلم، الجزء السادس، العلم والحضارة، الهلينستية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد، ص ١٧٩

(١) أنظر، فوزي الفخراني، مرجع سابق، ص ١٣٣.
(٢) إبراهيم نصحي، مرجع سابق، ص ٩٦.
(٣) نعمت إسمعيل علام، مرجع سابق، ص ٣٦.

الإغريق كانوا كالمصريين يعيشون في منازل صغيرة تعتبر استمراراً لطراز المنازل التي عرفتها مصر منذ أمد طويل، وأنشأ الرومان في مصر عمارة مدنية متعددة الأنواع كالبوابات والأقواس والمسارح والجيمنازيا والحمامات العامة، وكانت هذه المنشآت العامة تبنى من الأحجار وغالباً من الرخام المستورد من الخارج. ولم يبق من المعابد التي انشئت في العصر الروماني إلا صورة مصغرة لبعضها على النقود، أما معابد الآلهة المصرية التي أكملها الرومان أو زخرفوها أو انشأوها في مختلف المدن المصرية فإنها إقتفت بدقة تقاليد الفن المصري القديم ولا تظهر فيها أي تأثيرات أجنبية[1].

٢ ـ فن النحت:

إبتكرت الإسكندرية فرعاً جديداً من فن النحت كان عبارة عن دراسة أجناس الناس وطباعهم وحرفهم ولقد ساد العالم الروماني إتجاه قوى نحو صنع تماثيل تحاكي أشكال أصحابها محاكاة دقيقة، وقد وجد فنانو الإسكندرية في هذا الإتجاه مجالاً واسعاً لإبراز مواهبهم واتسمت منتجاتهم بطراز مدرستهم وبطابعها الإغريقي البحت[2]. وربما كان أحسن مثل للنحت الروماني هو مذبح السلام الذي دشنه مجلس السناتو عام ٩. ق.م تذكاراً للسلام الذي منحه اغسطس قيصر للعالم الروماني، واستعمل الفنانون الرومان مادة الفخار في صنع تماثيل أكبر بالإضافة إلى مجموعة تماثيل تناجرا وفي تزيين المباني. كما استعملوا أيضاً نفس المادة لتزيين الحوائط وتغطية أخشاب السقوف والكرانيش وكانت اللوحات المصنوعة من الفخار تصب في قوالب[3].

وكان من أهم الفنون الزخرفية التي عرفتها الإسكندرية في العصر الروماني هي نحت الأحجار الثمينة أو «الكاميو» الذي جاء إلى روما من اليونان. أما عن فن الرسم فقد نسب للإسكندرية أغلب طرز الرسم الرومانية على الحيطان على طريقة الفرسكو أن لم يكن كلها، تلك الطرق المعروفة لدى علماء الآثار وأساتذة

(١) راجع، إبراهيم نصحي، مرجع سابق، ص ١٩٥.
(٢) نفس المرجع السابق، ص ١٩٥.
(٣) سارتون، تاريخ العلم، الجزء السادس «العلم والحضارة الهللينستية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد» ص ص ١٦٩/ ١٧٠

الفنون باسم نطرز البومبية (نسبة لمدينة بومبي القريبة من نابولي) والتي تطور عنها الرسم الروماني كله بل الرسم بصفة عامة في عصر النهضة والعصور الحديثة[١].

ولقد كانت الإسكندرية حتى عصر الإمبراطورية الرومانية المركز الرئيسي لصناعة الزجاج وتصديره وزخرفته، فأنتجت الزجاج بكافة أشكاله المحفور والبارز ومتعدد الألوان، وكان من أشهر الأواني الزجاجية التي تنسب للإسكندرية تلك المعروفة بإسم «اناء بورتلاند» بالمتحف البريطاني، وتلك المحفوظة بمتحف نابولي[٢].

هكذا ظلت الإسكندرية محتفظة بمكانتها في عالم الفن فلم يهبط بها فن العمارة ولم تفارقها مهارة أهلها في صناعة المرمر وفن التصوير وصناعة الفسيفساء الزجاجية[٣] وقد كان لذلك تأثيره على رسالة الفن في العصر الهلينستي وفي كل العصور اللاحقة وبخاصة فيما خلفته من موضوعات جديدة صادفت إقبالاً وتشجيعاً من الفنيين على مر العصور. إذا كان هذا هو حال الفن السكندري إبان العصرين البطلمي والروماني فما هي المظاهر العامة التي تميز بها في العصر البيزنطي وما هي أهم الفنون المختلفة التي عرفتها الإسكندرية في تلك الفترة.

٣ ـ فنون الإسكندرية في العصر البيزنطي:

تعاني الفنون في حياتها فترات من الخمول أو الضعف، فإذا واتتها ظروف جديدة للانتعاش عادت حاملة معها مختلف صفاتها القديمة وخصائصها وطباعها. ولقد حدث هذا في العصر المسيحي في مصر حين افسحت الحياة المصرية مجالاً للفنون، إذ نمت الفنون وترعرعت حاملة في طياتها مختلف الصفات الموروثة من عصور سابقة[٤].

---

(١) فوزي الفخراني، مرجع سابق، ص ١٣٣

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٤.
ولمزيد من الإيضاح راجع: ثروت عكاشة، تاريخ الفن، الحضارة المصرية، ص ١٣٤٩/١٣٥٣

(٣) إبراهيم جمعة، مرجع سابق، ص ص ١٠٩/١١٠

(٤) مراد كامل، تاريخ الحضارة المصرية، «من دقلديانوس إلى دخول العرب»، ص ٢٥٩

ولقد سبقت الإشارة إلى أنه قد وجد بمدينة الإسكندرية فنيس متميزين: فن ارستقراطي من الدرجة الأولى قوامه الفن الهلليستي الذي يوافق مزاج الملوك والأمراء من البطالمة، وفن شعبي صناعي كان نتيجة إمتزاج الأساليب الهللينستية والمصرية القديمة، وقد كون هذا الفن السكندري بدوره قواعد وأصول الفن القبطي[*][1]. فظاهرة العودة إلى الظهور هذه نجدها ملموسة بوضوح في الفن القبطي، وقد نشأ الفن القبطي مع مطلع القرن الرابع الميلادي الذي شهد أحداثاً دينية وسياسية كبيرة لعل أهمها اعتناق الأمبراطور قسطنطين المسيحية وإعتراف الأمبراطور ثيودوسيوس بها ديناً رسمياً للدولة. ولقد قيل عن الفن القبطي انه ليس إلا ظاهرة محلية للفن البيزنطي، وأخذت هذه الفكرة تسود معتمدة على ما يبررها من أسباب كثيرة مردها أن الكثرة من الآثار القبطية، عمارة أو نحتا أو تصويراً تغلب عليها المسحة اليونانية الرومانية الدخيلة[2].

ولقد أخذ الفن القبطي موضوعاته من مصدرين رئيسيين هما: المؤثرات المصرية القديمة التي إنتقلت إليه عن طريق الفن الهللينستي، بالإضافة إلى القصص الديني المسيحي. وتميز الفن القبطي بعدة صفات نستطيع إجمالها فيما يلي: [3]

١ ـ فن شعبي: يعتبر الفن القبطي هو الأول في الشرق القديم الذي كانت له صفة الشعبية لأن الأباطرة لم يقطنوا مصر كما كان الحال أيام الفراعنة أو أيام البطالمة حتى تكون لهم السلطة في إختيار الفنانين وتوجيه الفنون بذلك فقد الفن القبطي التوجيه السياسي وإتجه نحو الشعبية البحتة.

(*) ترجع كلمة قبطي في الأصل إلى الأسم المصري القديم بمدينة منف وهو (حه ـ كا ـ بتاح) - Ha) (Ku - Path وكان اسما لمعبد بتاح في منف وانتقل هذا الإسم إلى الإغريقية فإصبح Egeaptus ثم انتقل إلى العربية عن الإغريقية فأسقط أوله على انه حرف للتعريف مقابل «ال» كما أسقط آخره على أنه حرف إعراب وبقي «جبت» Gupt وتمي «قبط» والتي أصبحت تدل على السكان أكثر مما تدل على البلد وغدت بعد أسماً مميزاً لمسيحي مصر، مكلمة قبط يراد بها شعب مصر منذ الفتح العربي، وإلى هذه الكلمة «قبط» ينسب كل ما لهذا الشعب من دين وفن ولغة. أنظر، ثروت عكاشة، تاريخ الفن، ٣ الفن المصري ص ص ١٣٩٨/١٣٩٩.

(١) سعاد ماهر، الفن القبطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧، ص ١١

(٢) ثروت عكاشة، مرجع سابق، ص ١٤٠١

(٣) مراد كامل، من دقلديانوس إلى دخول العرب، ص ٢٥٩/٢٦١

٢ ـ **فن ديني ودنيوي**: يجمع الفن القبطي بين طابعين مختلفين أحدهما ديني والآخر دنيوي، والدليل على ذلك أن هناك أعمدة وزخارف من بيوت أفراد الشعب إلى جانب الأديرة والكنائس كما توجد أيضاً أقمشة كان يلبسها الكهنة في الخدمة الدينية كما كانت توجد أقمشة عديدة كان يلبسها عامة الشعب في حياتهم أو يكفنون بها موتاهم.

٣ ـ **فن مصري أصيل**: يتسم الفن القبطي بأنه فن مصري نبع من البيئة المصرية وعبر عنها، فلو نظرنا مثلاً في صور الوجوه القبطية لوجدنا ملامح المصري بعينيه الواسعتين المستديرتين وانفه ولون بشرته، كما نرى صور الحيوانات الأليفة التي تملأ البيوت والحقول مثل القط والكلب والبقرة والحمل. كما أن هناك زخارف تصور لنا أوراق النبات المختلفة وأفرعها وثمارها كالعنب والنخيل والرمان والقمح وغيرها.

٤ ـ **فن متأثر بالمؤثرات الشرقية**: خضع الفن القبطي لمؤثرات فنية سابقة عليه ترجع إلى الفن المصري القديم والفن اليوناني والفن الروماني بالإضافة إلى الفن السوري والبلاد المجاورة.

٥ ـ **فن جمال لا ضخامة**: إذا كان الفن المصري القديم تميز بإنتاج الأشياء الضخمة كالأهرامات والمعابد الهائلة كالكرنك والتماثيل الضخمة والأعمدة الشامخة والمسلات، فإن الفن القبطي قد إهتم بابراز المعاني في دقة فكان فن جمال لا ضخامة.

٦ ـ **فن للزينة**: أظهر الفن القبطي ما تزينت به النساء من حلى وأحجار كريمة وملابس خاصة ذات الألوان الزاهية منها وامتدت الزينة إلى كتابات الأقباط فزينوا الكتب وزخرفوا صحائفها بزخارف بالغة حد الروعة.

٧ ـ **فن هندسي رمزي**: استخدم الفن القبطي الأشكال الهندسية والرمزية لتوضيح الدين وتقريبه إلى الأذهان، لذا نجد في هذا الفن زخارف أساسها المثلثات والمربعات والدوائر والخطوط المتلاقية والمتقاطعة مستخدمة في كل شيء، ويلاحظ أن خاصيتي الزينة والرمزية قد دفعت بالفن القبطي بعيداً عن الواقع وتصوير طبيعة الإنسان الأمر الذي قد يجر إلى مظاهر خليعة لا يوافق عليها رجال الدين، وحين دخل العرب والإسلام مصر وجدا تربة خصيبة

للتعبيرات الفنية، فأخذ الفنانون يحرجون القطع الفنية التي تناسب العرب والدين الإسلامي مما نراه واضحاً في الزخارف القائمة على الأشكال الهندسية والرسوم ذات المعاني الرمزية التي تبعد عن تصوير الأشخاص[١].

ولقد عرفت الاسكندرية أنواعاً متعددة من الفنون القبطية يمكن إجمالها فيما يلي :

أولا: العمارة:

العمارة القبطية هي العمارة الفرعونية وهي العمارة اليونانية والرومانية وهي العمارة الإسلامية في مصر، وأما الفوارق التي تفصل بين كل منها فهي فوارق أقليمية اقتضتها السلطات الزمنية في عهد ما، ثم بعض اعتبارات دينية ولكنها في الحقيقة تلتقى عند الأصول والأسس التي قامت عليها العمارة الفرعونية، فلو تخيلنا مدينة مصرية قائمة من العصر القبطي لوجدناها تشبه في تخطيطها المدن المصرية القديمة. وكانت للبيوت أبواب خشبية كبيرة كالتي نراها في الريف المصري اليوم، وكانت للبيوت أسقف مرتفعة ولها واجهات منمقة بحجارة منقوشة مزخرفة بأوراق العنب عادة، وكانت بها كنائس تكون أحياناً مستطيلة كالشكل المعروف بالطراز البازيليكي وكانت أدوات النجارة وأدوات الحقل تشبه تلك التي نشاهدها الآن عند النجارين الذين يصنعون السواقي الخشبية[٢]. وكان اشهر كنائس الإسكندرية وربما أقدمها في التاريخ تلك التي بناها الأسقف ثيوناس (٢٨٢/ ٣٠٠) بالقرب من الميناء الغربي ثم أعاد بناءها وزاد من حجمها الأسقف أسكندر وبقيت حتى نهاية القرن الرابع الكنيسة الكبرى ومقر الأسقف، وهناك كنيسة القديس مرقص وكانت تقع على شاطىء البحر ويمكن رؤيتها من السفن عند دخولها إلى الميناء الشرقية[٣].

ثانيا: التصوير:

يعتبر فن التصوير عند الأقباط والمسيحيين الشرقيين عامة هو فن الكنيسة

---

(١) مراد كامل، مرجع سابق، ص ٢٦١

(٢) نفس المرجع السابق ص ص ٢٦٢/٢٦٣

(٣) داود عبده داود، في الإسكندرية في العصر البيزنطي، ص ٢١١

الذي بدأ في القرن الرابع عندما أصبحت المسيحية دين الدولة الرسمي في عهد الأمبراطور ثيودوسيوس إذ لم يكن للمسيحية فن قائم بذاته قبل ذلك التاريخ وكان التصوير السائد في العصر القبطي يسير على الطريقة التي تواترت منذ اقدم العصور في مصر وهي طريقة التصوير بألوان الأكاسيد (الفرسك) على الحوائط المغطاة بطبقة من الجبس[2]. ولقد جمعت كنيسة «سفر الخروج» أبرز مميزات الفن القبطي على الرسوم والزخارف الموجودة بها، تلك الرسوم التي تمثل قصص الأنبياء والقديسين الواردة في كتاب العهد القديم وهي[3]: ١ ـ قصة الخروج، ٢ ـ سفينة نوح، ٣ ـ آدم وحواء، ٤ ـ دنيال في الجب مع الأسود، ٥ ـ الإسرائيليون الثلاثة في النار، ٦ ـ عذاب بني إسرائيل، ٧ ـ قصة يونس والحوت، ٨ ـ ربيكا وعبدها إبراهيم، ٩ ـ إبراهيم وإسحق، ١٠ ـ الراعي، ١١ ـ العذارى السبع وغيرها من القصص، والموضوعات الأخرى.

ثالثاً: النحت

تطور فن النحت في الإسكندرية تطوراً كبيراً خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين وكان من الصفات العامة التي تميز بها هي الواقعية الواضحة التي تتضح فيما انتجه فنانو الإسكندرية من تماثيل كثيرة كاملة وتماثيل نصفية من البورفير وغيرها من الأحجار، كما أخذت النقوش الملونة تظهر على حوائط الكنائس بكثرة، وبدأ إستعمال الصورة المرسومة بالفسيفساء أيضاً، كما إزداد الإهتمام بتزيين الحوائط الداخلية للكنائس بمساحاتها الواسعة وكذلك السقوف بصورة ملونة يراها المصلون بوضوح[4] وإذا كان النحت الاغريقي يتطلب من الذهن التفكير والتأمل، فإن النحت المسيحي على العكس كان يعتمد على المحسوسات والماديات ولا يعتمد على التأمل الدقيق بل يكفيه النظرة السريعة البعيدة.

ومن أهم المواد التي استعملها الفنان القبطي في النحت هي: الجص

(١) سعد ماهر، مرجع سابق، ص ١٩

(٢) مراد كامل، مرجع سابق، ص ٢٦٣

(٣) خضر، سعاد ماهر، مرجع سابق، ص ٢٢

(٤) د. وث عبده داود، مرجع سابق ص ص ٢٠٣/٢٠٤.

الجاف أو اللبن والأحجار الموجودة في البيئة المصرية كما استعمل حجر الشست Le schiste بالإضافة إلى الرخام، ولعل أقدم الموضوعات في فن النحت القبطي هي التماثيل الدينية وهي تماثيل أو صور قريبة الشبه من الميت غالباً ولذلك فقد أطلق عليها كلمة قناع Masque ومن المنحوتات القبطية التماثيل ذات التأثير المصري الهللينستي وكانت تمتاز بالعيون الدقيقة المحاطة بأهداب رشيقة(١). ولقد استعمل الفنان القبطي القصص الدينية التي وردت في كتاب العهد القديم والجديد نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر قصة آدم وحواء وقصة الذبيح والنبي داود ويوسف الصديق وموسى كليم الله وقصة يونس والحوت، بالإضافة إلى مجموعة قصص تدور كلها حول السيد المسيح مثل قصة البشارة والميلاد والمسيح الراعي والعشاء الرباني وغيرها كثير. ومن الرموز الدينية التي أكثر الأقباط من إستعمالها في كل منتجاتهم الفنية هي الصليب(٢).

رابعا: النقش على الأحجار والأخشاب:

تعتبر الصور المنقوشة على حيطان المقابر الأرضية في روما وغيرها من أول النقوش المسيحية وأقدمها، غير أن هناك ميداناً أخر للنقش برعت فيه الإسكندرية وذلك هو فن تصوير الكتب وتزيينها بالرسوم الملونة، ولا شك أن هذا النوع من الفن كان شائعاً في جميع بلاد الشرق ولكنه لم يبلغ في أي مكان ما بلغه في الإسكندرية التي يعتقد الكثيرون أن هذا الفن نشأ فيها وسرعان ما أصبح إيضاح الكتب من أهم الأعمال التي يشغل بها رهبان الأديرة في مصر وفنهم تماماً مثلما حدث في أوربا فيما بعد، فكان من الرهبان من يقضون أعمارهم في كتابة الكتب وتجميل صفحاتها بإبداع أنواع الزخارف وأجمل الألوان(٣). كذلك زخرف القبط الحوائط والأفاريز بصور عن الطيور والحيوان، وأصل الكثير من هذه الزخارف يرجع إلى مصر الفرعونية ويبين إستمرار وحدة الفن المصري في عصوره المختلفة(٤).

---

(١) سعاد ماهر، مرجع سابق ص ص ٢٦/٢٨.
(٢) نفس المرجع السابق، ص ص ٣٠/٣١.
(٣) أنظر، داود عبده داود، مرجع سابق، ص ص ٢٠٨/٢٠٩
(٤) مراد كامل، مرجع سابق، ص ٢٦٤.

خامسا: الأيقونات الدينية:

تعتبر الأيقونات الدينية وما يشبهها من اللوحات المصنوعة من الخشب والمرسوم عليها صورة القديسين والشهداء لتعلق على جدران الكنائس من أهم فروع الفن المسيحي ونرتبط هذه الأيقونات ارتباطا وثيقا باقنعة المومياء أو الأقنعة الملونة التي كان المصريون القدماء يضعونها فوق المومياء لتغطي الوجه[1].

هكذا كانت الإسكندرية بمعهدها ومكتبتها العامرة المركز الرئيسي للدراسات الأدبية والعلمية، إنها لنهضة متعددة الجوانب فقد جمعت إلى جوار الفلسفة معارف أخرى أدبية وفنية وعلمية من هندسة وطب وفلك وجغرافيا وكيمياء وطبيعة وغيرها.

* * *

---

(١) داود عبده داود، مرجع سابق، ص ٢٠٩

مقالات فى
فلسفة العصور الوسطى

تأليف
ترانشى وماركوس

ترجمة
الأستاذ الدكتور
ماهر عبد القادر محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية

الفصل الأول

موجز حياته ومؤلفاته

تقـــــــــديم

تعتبر دراسة فلسفة وأفكار العصور الوسطى على درجة كبيرة من الأهمية، خاصة وأن الفترة الزمنية التى نطلق عليها مصطلح «العصور الوسطى» تصل إلى قرابة الألف عام، وتلك فترة زمنية طويلة جداً إذا ما قيست بالتراث والعصورالفلسفية الأخرى، مثل فترة الفلسفة القديمة أو الفلسفة الحديثة. وترجع الأهمية التسبية لفلسفات وأفكار العصور الوسطى إلى مجموعة من العوامل الهامة والتى من بينها، أن هذه الحقبة الزمنية شهدت حشداً هائلا من الأفكار والفلسفات المختلفة ذات الطابع التوفيقى التلفيقى؛ أضف إلى هذا ما تميزت به من تراكم الأفكار بصورة أتاحت للفلاسفة فيما بعد أن ينطلقوا إلى آفاق التجديد. وفضلا عن هذا أخذت فلسفات العصور الوسطى بعض الأفكار الفلسفية الهامة من الفلسفة القديمة بتياريها الأفلاطوني والأرسطى، كما أخذت أيضاً بنصيب وفير من الأفكار التى سادت الفلسفة الإسلامية، وهنا لنا وقفة.

لقد انتقلت الفلسفة الإسلامية إلى العالم الغربى من خلال الترجمات وحركة النقل التى انتشرت لدى الغربيين، وكانت هذه الفلسفة جديدة فى طابعها مختلفة في مشربها عن الفلسفة اليونانية، إذ أننا نجد أن فلاسفة الإسلام كانوا يعبرون عن أفكار جديدة اتصلت بالدين فى مسائل كثيرة لم يألفها الغرب من قبل فى اتصاله بالفلسفة اليونانية. كذلك وجدوا فى الفلسفة الجديدة من الأفكار ما يساعدهم على بناء مذاهب فلسفية، بصورة أعمق مما اعتادوه فى الفلسفة القديمة. ومع هذا فإن بعض الغربيين أخذ بتلك الأفكار وبعضهم حاربها، بل حاربوا الفكر الذى انحدر إليهم من ابن رشد على وجه الخصوص برغم ظهور الرشدية اللاتينية فى وسط القارة وحرمت دراسة ابن رشد فى الجامعات، ومع هذا فإن الذين حاربوا ابن رشد تأثروا بأفكاره أيما تأثير.

ونحن اليوم نعرض لنموذجين، الأول منهما يعبر عنه القديس أوغسطين والثانى يعبر عنه القديس توما الأكوينى. وقد اخترنا أوغسطين وتوما الأكوينى لكونهما من أكبر الفلسفات التى ظهرت فى فترة العصور الوسطى، حيث فلسفة الأول كانت قريبة العهد بالفلسفة القديمة، أما فلسفة الثانى فقد كانت قرب نهاية فترة العصور الوسطى. وفى اختيارنا للنسقين لم نتدخل بالتعليق أو الشرح، بل تركنا الأمر للأفكار تتحدث بذاتها، وربما كان هذا أقرب إلى الصواب، إذ أن أفكار تلك الفترة تحتاج إلى تمحيص وتدقيق وتحليل شديد لمعرفة صلتها بغيرها من الأفكار والآراء، وقد يتاح لنا فى فرصة قريبة أن نخرج النصين مرة أخرى بالتعليقات والشروح.

دكتور ماهر عبد القادر محمد

بولكلى
أول سبتمبر ١٩٩٨

الفصل الثانى

صلة أوغسطين بالفلسفة

القسم الثانى

موجز حياته:

ولد أورينيوس أوغسطين Aurelius Augustinus في عـام ٣٥٠م في مقاطعة تاجيست Thagaste المعروفة الآن باسم الجزائر Algeria. وأتم تعليمه في شمال أفريقيا، وأكمل دراسته العليا في قرطاج Carthage عاصمة أفريقيا الرومانية.

ويذكر مؤرخو الفلسفة القديمة والوسطى أن أوغسطين هذا تربى على الأفكار القديمة التي كانت سائدة في العصور القديمة المتأخرة، حيث نهل منها، وتأثر بها بصورةشديدة، فصقلت فكره وعقله، إلا أنه من الملاحظ أنه اهتم بالخطابة Rhetorica بصورة خاصة، والأدب بصفة عامة.

وبعد أن أتم تعليمه عمل بالتدريس، وكان أن ارتقى مكانة علمية هامة فعمل أستاذً لكرسي الخطابة في قرطاج، وبعد عدة سنوات من اشتغاله بالتدريس رحل إلى روما. ثم زار مدرسة ميلانو أستاذاً للخطابة. وفي ذلك الوقت ذاعت شهرة أوغسطين إلى حد ما، فقد أحرز من النجاح ما شجعه على التحرر من قيود الاعتقاد الذي لا يعرف ما إذا كان صحيحاً أم لا، فبدأ يتخلى عن المسيحية تدريجياً في عام ٣٨٦م متجهاً صوب البحث عن الحقيقة والحكمة تحت تأثير قراءاته لكتابات شيشيرون Cicero الخطيب الروماني المشهور. ومن المعروف أن المسيحية وصلت إلى أوغسطين عن طريق والدته Monica أو بعبارة أدق، أنه كان مسيحياً لأمه، أي نسبة لديانتها.

لكن أوغسطين لم يعثر على أماكن تهتم بالفكر وتوفيه حقه، فاعتنق المذهب المانوي، وهو أكثر مذاهب الغنوصية شعبية وأوسعها انتشاراً حينئذ. ولقد بدأ ارتباطه بتدريس المانوية يزداد شيئاً فشيئاً، ولكن سرعان ما أفاق فأخذ يتخلص من الأوهام التي عاش فيها. وفي خضم هذا التيار، وخلال أعوام قلائل، تعرف على القس أمبروزو Ambrozo راعي كنيسة ميلان، كذلك

اطلع على المؤلفات الفلسفية لفلاسفة الأفلاطونية المحدثة وقرأ تفسيراتهم للديانة المسيحية. ومازال على تلك الحالة حتى انتهى به المطاف فدخل الكنيسة قديساً راهباً بعد أن اعتزل العالم.

وحيثما عاد مرة أخرى لشمال أفريقيا، أسس مع عدد من أصدقائه جمعية رهبانية، وفى أقل من عامين اختتمت عزلته بتتويج عظيم حيث وصل لمنصب الكهانة. ومنذ ذلك الوقت عمل مساعداً لأسقف مدينة Hippo المسمى Valerius، فكان يقوم بواجباته الدينية، خاصة المواعظ. وانتهى هذا العمل بتوليته الأسقفية خلفاً لفاليروس فى مدينة هيبو. ومنذ ذلك الحين بدأ يمارس مهام عمله فى الكنيسة، بالإضافة لقيادته جمعية الرهبان التى أسسها.

لقد كتب أوغسطين عديداً من المؤلفات التى تشتمل على عدد من المحاورات اختصت بموضوعات فلسفية، بالإضافة لعدة مؤلفات عن العقيدة من أهمها «عن الثالوث المقدس» De Trinitate. وكذلك بعض الشروح فى الكتاب المقدس، وبعض المناظرات اللاهوتية. وفى كتابه «عن مجمع الأرباب» De Ciuitatote Del رد أوغسطين على أولئك الذين انتقدوا الديانة المسيحية أثناء الصراع الدينى مع الإمبراطورية الرومانية التى كانت لا تزال تعتقد فى الأرباب القدامى. إلا أن أكثر أعمال أوغسطين أهمية هو كتاب «الاعترافات» Confessiones، فهو حجة تحدد الإطار الحقيقى لأى دراسة ولقد توفى أوغسطين عام ٤٣٠م بعد اثنى عشر عاماً من سقوط الإمبراطورية الرومانية. حقاً كان أوغسطين نتاجاً للحضارة الرومانية، فأعماله تمثل الحضارة التى انبثقت من بين الأطلال.

الباب الأول

القديـــس أوغسطين

الفصل الأول: موجز حياته ومؤلفاته.
الفصل الثاني: صلة أوغـسطين بالفلسفة.
الفصل الثالث: المعرفة الإنسانية.
الفصل الرابع: الوعي والتصور.
الفصل الخامس: العقل والحقيقة.
الفصل السادس : الإرادة والأفعال الإنسانية.
الفصل السابع: الله والعالم.

صلة أوغسطين بالفلسفة:

يطرح أوغسطين فى مناظراته الجدلية سؤالا عاما، ألا وهو:

«أتستطيع الوثنية أن تتمخض عن فلسفة أفضل من المسيحية - إحدى الفلسفات الحقة - تماما كما يعنى اللفظ، أو كما نقصد نحن بكلمة الفلسفة من أنها حب للحكمة واتباعها» ؟.

من الواضح أن أوغسطين لا يتحدث عن «الفلسفة المسيحية»، غير أنه يلقى على مسامعنا اصطلاحا ألفناه يعرف فيه مفهومه للكلمة اليونانية Philosophia فى الاستعمال الحديث لكلمة «الفلسفة» وبأى طريقة نود أن نعبر بها عن ذلك النشاط (محبة الحكمة واتباعها) فهى فى النهاية تعنى نشاطا عقليا ومجهودا للفهم والتفسير، وهى كذلك وظيفة العقل البشرى. وربط ذلك النشاط والمجهود وتلك الوظيفة ربطا وثيقا بالعقيدة الدينية وكذا بالوحى المقدس وبكل مظاهر الحياة، إنما هو ربط بين العقل والنقل. وذلك هو معنى «الفلسفة المسيحية»، وهذا المفهوم يعنى أحد أمرين: إما (١) أن الدينة المسيحية فى حد ذاتها مطابقة للأوضاع العقلانية بطريقة تجعلنا نعرفها بأنها «فلسفية» أو (٢) إذا كانت المسيحية غير مطابقة تماما للنشاط العقلانى فإنها - على أقل تقدير - متعلقة ومنتسبة إليه، وهى تمثل شكلا خاصا من أشكال هذا النشاط العقلانى، وتمثل ركيزة خاصة من ركائز النشاط الفكرى، مما أدى بدوره فى النهاية إلى وجود هذا التعبير الشائع «الفلسفة المسيحية». والآن نتناول الافتراضين السابقين فنجد أن الافتراض الأول لا يعد شيئا ذا بال، لأنه يفترض شكلا مغاليا للعقلانية المسييحة لم تعرفه المسيحية أبدا. ولهذا فإن الافتراض الأول عار من الصحة. أما صعوبة الافتراض الثانى فهى صعوبة استقرائية تاريخية: وذلك لأنه إذا كانت هى بالفعل «فلسفة مسيحية»، فكيف تسنى إذن للمفكرين المسيحيين أن ينجحوا فى مزج وإدماج مسيحيتهم بوجهات النظر الفلسفية المتنوعة كما يدل على

ذلك تاريخهم؟ فإن كانت هى فلسفة مسيحية من الأصل ومطابقة للفكر الفلسفى العقلانى من الأصل، فلم كانت الحاجة إلى إدماجها بالفلسفة إذن؟ من ذلك أن بعض المسيحيين أقروا بأن عقيدتهم مطابقة وملائمة لوجهة نظر فلسفية محددة. وبمفهومنا الحديث «الفلسفة» لاتحمل هذه العبارة أى معنى يمكن أن نطلق عليه «الفلسفة المسيحية»... ومن ذلك تنشأ الصعوبة، حيث إننا فى حاجة لمعرفة ما قصده أوغسطين عندما استخدم هذا التعبير «الفلسفة المسيحية»، كذلك فنحن فى حاجة لمعرفة مفهوم «الفلسفة» عنده.

فى أعماله ومؤلفاته ـ التى ذكرناها سابقاً ـ أشار أوغسطين لمعارضته لمحاورة شيشرون Hortensius. لقد قرأ أوغسطين هذا العمل وهو فى التاسعة عشر من عمره. وكما أخبرنا فى مؤلفه «الاعترافات» أن أعمال شيشرون كانت مسئولة عن ثورته العقلية وتغيره المفاجئ ليأخذ خطاً جديداً فى التفكير والتطلعات، إن هذه المحاورة وضعت أوغسطين على أول طريق بحثه المضنى الطويل عن الحكمة.

تلك الحكمة لم تكن حكمة نظرية مطلقة. فلقد رآها أوغسطين ـ ككل معاصريه ـ مجمعاً يضم كل ما يمت للإنسان بصلة. لم تتناول فقط الأسئلة التى دارت حول الكون الفيزيقى، ولم تقتصر على طبيعة الإنسان وسلوكياته ولم تهتم بالآلهة، أو الله فقط، وإنما كانت نبراساً للإنسان فى كل شيء يهديه إلى طريق السعادة. «إن الإنسان لم يعرف التفلسف إلا ليصل للسعادة Ut heatus sit وطبقاً لكتيب «فارو» Vairo والذى استشهد فيه بأفكار أوغسطين نجد أن الوصول للسعادة هو هدف مشترك لجميع المدارس الفلسفية على اختلاف أنواعها، حيث أن جميع هذه الفلسفات اتفقت تماماً على هذا الهدف، وتلك الغاية القصوى، ولكنها اختلفت فيما بينها فى الوسائل والسبل التى تنتهجها، فى سبيل الوصول لتلك الغاية

الكبرى، وهكذا وجدنا «فارو» يصنِّف ٢٨٨ ثمانية وثمانين ومائتين مدرسة فلسفية تختلف كل منها عن الأخرى من حيث وسائل الفكر، وتتفق على غاية واحدة. ومن المعروف أن «فارو» قد صنَّف هذا العدد عن طريق استقراء إجابات هذه المدرسة على التساؤل الهام «كيف نصل للسعادة، وما هو الطريق الأمثل لبلوغ هذا المأرب؟».

في الإجابة على هذا التساؤل اختلفت آراء المدارس الفلسفية، وعلى أساس ذلك الاختلاف صنَّف «فارو» هذا العدد الضخم.

إن تتبع السعادة يستلزم تتبع المعرفة، لأنه لكي نصل للسعادة، فالإنسان في حاجة ماسة لا ليعرف مكان السعادة ومواطن وجودها فحسب، ولكنه أيضاً في حاجة ماسة لأن يعرف السبيل الذى يؤدى به للسعادة، إلا أن هذا البحث المعرفي، هو مجرد عنصر واحد فحسب من مباحث الحكمة في الفلسفة كما يرى أوغسطين وكل معاصريه. وهكذا فقد أهمل أوغسطين أفكار الأكاديمية الثانية (التى قدم لها شيشرون خلال أعماله) والتى كانت تسيطر عليها الكآبة والتشاؤم. حيث رأت أن السعادة ضرب من المستحيل، وأنه لا سبيل للوصول إليها.

كذلك اعتقدت الأكاديمية الثانية بأن الأسئلة الجوهرية التى تمس البحث عن سبل الوصول للسعادة، هى فى حد ذاتها أسئلة لا طائل وراءها؛ لأنه ليست لها إجابات على الإطلاق.

ونحن هنا لا نركز على التطور العقلى عند أوغسطين، لذلك فنحن نعرض لعلاقته وصلته بالمسيحية. بعد فترة من عمله والخطأ وانغماسه فى الحياة الدينية الروحية. لقد ارتضى أوغسطين المسيحية سبيلا وحيداً للسعادة. واعتقد أن المسيحية إنما هى الفلسفة الحقة الوحيدة التى لا يضارعها شىء. إلا أنه من الضرورى أن ندرك السبب الحقيقى الذى أدى به إلى هذا الاعتقاد.

وفقاً لآراء أوغسطين فإن المسيحية تتميز عنده وتختلف عن تعاليم الفلاسفة الذين يعرفهم، والذين قرأ لهم، ولاسيما فلاسفة الأفلاطونية محدثة. ولكن هذا الاختلاف ليس اختلافاً فى وجهات النظر حول العالم أو الإنسان أو الله، لأن أوغسطين على أتم الاستعداد لكى يرد الأفكار المسيحية للفلسفة الأفلاطونية المحدثة، فهو مؤمن تمام الإيمان بالتقاء المسيحية والأفلاطونية المحدثة فى نقطة واحدة مشتركة بينهما، وذلك من حيث تركيزهما واهتمامهما بالـ Waltanschauungen.

وفى كتابه «الاعترافات» استعار عديداً من النماذج والفقرات التى أخذها عن الأفلاطونية المحدثة، ونقلها للمسيحية. ولكنه زعم وجود عديد من الاختلافات فى وجهات النظر فى أعمال فلاسفة الأفلاطونية المحدثة، أما نظرتهم للعالم وآرائهم حول الله (أيضاً حول عقيدة التثليث)، وكذلك حول الروح البشرية Human Soul فيرى اتفاقها وتطابقها مضموناً مع التعاليم المسيحية.

لكن أوغسطين فشل فى العثور على بعض الأفكار الهامة عند فلاسفة الأفلاطونية المحدثة، تلك الأفكار التى لم تشر إليها هذه الفلسفة، ولم تذكرها ولو ذكراً عابراً مثل فكرة تجسد

كذلك لم تشر لحياته، ولا لمماته، ولا لصراعاته، وجهاده وصبره، ولهذا استند إلى الكنيسة يتلمس منها هذه الأحداث، التى اعتبرت لب وجوهر الرسالة، التى اضطلعت بها الكنيسة لتخليص الإنسان، ومن هذه الأفكار والتعاليم أن الله صنع أعماله وأفعاله بطريقة تهدف لإنقاذ الإنسان وخلاصه، ولذلك فالله هو المخلص، وهو المنقذ وعلى هذا الأساس قامت عقيدة الكنيسة، وعليها أيضاً بنى أوغسطين مواعظه وتعاليمه.

إن هذا هو العمق الجوهرى للعقيدة المسيحية، وهذا هو الاختلاف

الجوهرى بين تعاليم الكنيسة وبين فلاسفة الأفلاطونية المحدثة، إلا أن هذا الاختلاف ليس فى البعد النظرى، أو الفكرى، وإنما فى البعد التاريخى، ومن هذا المنطلق فإن أوغسطين يوفق بين هذه المعتقدات وبين الفكر الفلسفى. لقد ركز أوغسطين على الحقيقة الأبدية السرمدية حيث توجد الركائز الإيمانية الراسخة فى الديانة المسيحية ومن تلك الحقائق، على سبيل المثال، قيامة السيد المسيح، وهى الأفكار التى لم تناقشها الفلسفة، إلا أن تلك الأفكار القيمة التى تجاهلتها الفلسفة وجدت مجالا واسعاً ومرتعاً رحباً فى «الفلسفة المسيحية».

ومن الأفكار التى اهتم بها أوغسطين وشاركه الفلاسفة الاهتمام بها فكرة «البركة» Blessedness.

لقد اختلفت نظرات «الفلسفة المسيحية» عن النظرات والرؤى الأخرى للطريق إلى البركة والقداسة. ولقد اعتقدت «الفلسفة المسيحية» أنها تمثلت وظهرت فى «يسوع المخلص» Christ The Saviour.

ويتحدث أوغسطين عن «الفلسفة المسيحية» بتعبير لم نألفه حديثاً، وذلك لأن أوغسطين يرى فى المسيحية ما لا يراه عند الفلاسفة فهى فى نظره الطريق الوحيد للحصول على البركة والقداسة، والتى هى هدف وموضوع البحث الفلسفى والعقلى. وبهذا المفهوم الذى يراه أوغسطين يمكننا أن نطبق لفظة الفلسفة أو التفلسف على «الفلسفة المسيحية» Christian Philosophy. وأوغسطين يعد السعادة أو الطوبى Breatitude موضوع النشاط العقلى الفلسفى. فمن الواضح أنه بعد تخليه عن الفكر الفلسفى ـ كما تعلم ـ لم يعد هناك مجال للفكر فى عالمه المادى، لأن العقيدة المسيحية استحوذت على كيانه بالكامل، فالإيمان بالمسيحية وممارستها جعله يراها الطريق الأوحد المرضى لبلوغ السعادة.

ولعل ذلك يدعونا للتساؤل: ما حاجتنا إذن للفكر والنشاط الإنسانى؟

وهل توجد خطورة فى مواصلة التفكير الفلسفى الذى يبعد العقل عن الحقيقة وعن الصراط المستقيم الذى وضحه الله؟

كذلك فكما يعتقد أوغسطين، بأن أفضل ما فى الفلسفة اليونانية هو أنها توقعت مجئ المسيحية، ولذلك عندما ظهرت الديانة المسيحية لم تستطع الفلسفة اليونانية اعتراض سبيلها ولم تشأ أن تقاومها، ولكن على الرغم من ذلك ألا تعتبر هذه الفلسفة اليونانية رفاهية زائفة لا تحتاج إليها المسيحية؟

أجاب أوغسطين على هذه التساؤلات بالنفى، وذكر أن الفسلفة الأفلاطونية المحدثة قد خدمته وهو يعتبرها مرحلة إعداد للإنجيل. وبالنسبة له فقد اعتبرت كذلك لأنها حررته من أفكاره المادية. ويذكر كذلك أنه اهتدى بهدى عديد من أفكارها القيمة فى حياته الفعلية. ولكن نلاحظ أن حديث أوغسطين حديث ذاتى يتكلم فيه عن نفسه، وعن منافع الفلسفة بالنسبة له هو. ولكن لنسأل أنفسنا ونسأله مرة ثانية :

«بم ساهم هذا الفكر؟ وماذا قدم «للفلسفة المسيحية»؟ وكيف ارتبطت بالإيمان (النقل) رغم اعتمادها على مثل هذه «الفلسفة»؟

إن خاصية العقل البشرى ومهامه هى التى تميز الإنسان عن الحيوانات والوحوش.

فالملاحظة Observation، والذاكرة Memory، واللغة Language والحياة الاجتماعية المنظمة Ordered Social Life، والمهارات التكنولوجية، والفنون الإبداعية Creativearts، وقوة التفكير والإدراك، كل هذه الأشياء مجتمعة فى الملامح الرئيسية لوظائف العقل إلا أن أعظم وأعلى هذه الوظائف جميعاً هى قوة التفكير Thought والحكم Judgment (التدبر وإصدار الأحكام)، لأن هاتين الوظيفتين تعدان تدريباً للوظائف البشرية الأخرى.

والإنسانية كلها تسعى لتحقيق الرضا النفسى، والسكينة الروحية، لهذا فإن السعادة هى الهدف وفقاً لنظام العقل. كذلك فإن القداسة أو البركة تأتى بتمام الرضا العقلى، وهكذا يتحقق سعى الإنسان للمعرفة والفهم.

وهنا تكتمل الحكمة الإنسانية بروْيا الحقيقة، إن أى تقدم يحققه الإنسان نحو المعرفة إنما هو تقدم نحو الحقيقة. والحياة السعيدة تجلب الحكمة، والبحث الذى لا مناص منه، ولا غنى عنه، إنما هو البحث عن الحكمة التى تتطلب نفاذ البصيرة والفهم القائم على المعرفة الحقة.

إن البحث عن الحكمة ـ عند أوغسطين ومعاصريه ـ لا يسمونه «فلسفة» لأن الفلسفة من وجهة نظرهم، عبارة عن النشاط العقلانى الذى يهدف إلى مساعدة الإنسان للوصول إلى السعادة. وعلى ذلك فالسعادة بمفهوم أوغسطين تعد نوعاً من التفكير العميق، وجوهرها هو لقاء الحقيقة وجهاً لوجه فى رؤية الله. وهكذا نرى «الفلسفة المسيحية» ـ على حد تعبير أوغسطين ـ عبارة عن مهمة نظرية خالصة أكثر مما هى نوع من أنواع الفلسفة، من حيث إن الاختلاف الجوهرى بينها وبين جميع المدارس المتنوعة التى تمثل الفسفة القديمة يتمثل فى أنها تعتمد اعتماداً رئيسياً على الكشف التاريخى، الذى تستوحيه من الفعل الإلهى ومن هنا يتغير أن ذلك الكشف لا يعتمد على التعاليم، إنما هو سجل لأعمال الله وصنائعه وهذا السجل الذى يشمل تلك الأفعال كلها هو الإنجيل، ومذاهب الكنيسة تحتوى على تلخيص واف لهذا السجل. وعلى هذا فإن أوغسطين لم يميز فى مفهومه لاصطلاح الفلسفة بين الكشف أو الوحى الذى يعتمد على الإيمان، وبين المعارف التى يتم التوصل إليها بواسطة العقل.

وعلى هذا فإن فلسفة أوغسطين تجمع فى نظريتها بين ما نسميه «الفلسفة»، وبين اللاهوت، تلك هى تعاليم أوغسطين المثالية حيث نجد العقل لا غنى عنه فى البناء الحقيقى لما يسميه «الفلسفة المسيحية».

إن الإيمان وحده عند أوغسطين، لا يستطيع أن يؤدى وظيفة «الفلسفة المسيحية» فالاعتقاد والإيمان من وجهة نظر أوغسطين هو «تفكير بالموافقة»، إنه قبول الشيء والتعليم به دون وضوح عقلى كامل. إن الإيمان لنقصه الشواهد ليجعل هذا التسليم وهذه الموافقة قائمة على أساس عقلى كامل.

وبهذا المفهوم يتعارض الإيمان مع التفكير المنطقى القائم على الشواهد المرئية، وهكذا يفتقد الإيمان الوضوح العقلى، ويرى أوغسطين أن من يعتمد على «النقل» أو على الإيمان فقط «كمن يرى من خلال نظارة مظلمة».

والإيمان فى «الفلسفة المسيحية» عند أوغسطين لا يمثل أكثر من بداية، يضع الإنسان بها قدمه على الطريق الصحيح فى رحلة البحث من أجل المعرفة، إن الإيمان ما هو إلا الخطوة الأولى التى توجه العقل صوب الاتجاه الصحيح، وتقدم له الهدية الموعودة، المعرفة الكاملة، التى هى الهدف.

ومن ثم فإن أوغسطين يقدم الإيمان (النقل) على المعرفة (العقل) ويجعلها أساساً لها وبداية لطريقها، وهذا بدوره يعنى أنه لن تكون هناك معرفة حقة ما لم يسبقها الإيمان. فالإيمان هو نقطة البداية لنمو المعرفة وهو البداية الرئيسية التى تؤدى للحقيقة. وعلى هذا فإن المعرفة بهذا المفهوم مكافأة الإيمان.

وعلى هذا فالإنسان لا يفهم ليؤمن... وإنما يؤمن ليَفهم... فالبحث عن المعرفة لا يمكن أن يوصل للإيمان بل إنه يبعد بنا عن الحقيقة تماماً ولذا فالترتيب الصحيح يبدأ بالإيمان ومنه ينطلق البحث والمعرفة ثم يصل لإدراك الحقيقة. وهذا ما عبر عنه Lsiah فى بيته الشعرى VII. 9 (٧٠٩) حين قال: «nisi credideritis non intelligetis» وتعنى «إن لم تؤمن فلن تعرف».

وهكذا فالإيمان (النقل) عند أوغسطين يسبق العقل بمعنى أنه بدون

الإيمان لا تكون للعقل قوة تمكنه من إدراك الموضوع. فالإيمان يغذى العقل ليتمكن من أداء وظيفته ليصل للسعادة. إنه وقود العقل الذى يشعل فى العقل جذوة الفكر وملكة للفهم، ولكن الإيمان مع ذلك - فى رأى أوغسطين - أدنى من العقل لأنه موافقة وتسليم أعمى، أما العقل فلا يسلم إلا بالشواهد والبراهين، وعلى هذا فالإيمان دائماً محتاج للعقل ليثبته ويؤكده. فالعقل وظيفته الرئيسية محاولة فهم ما يؤمن به الإنسان. ولهذا وعى أوغسطين فى مؤلفه «عن العقيدة المسيحية» De doctrins Christians إلى تناول كل أنواع العلوم والمعارف ودراستها وفهمها لأنها تساعد المسيحيين على فهم ما يؤمنون به وبهذا يكون إيمانهم قوى مدعم بالحجج والبراهين كذلك يؤمن أوغسطين بأن الفلسفة تقوم بدور هام فى محاولة للوصول للفهم العميق الواعى الذى سيتفق حتماً مع الإيمان لأن الوحى والإيمان إنما هما الحقيقة الإلهية التى يكشفها الله لخلاص الإنسان.

وهكذا فإنه من الواضح أننا لا نعد هذا النشاط العقلانى الذى عناه أوغسطين فلسفة.. إنما هو نشاط دينى يستعين بالتفسيرات الفلسفية ليؤكد اللاهوت أو النقل فهو ليس فكراً فلسفياً وإنما هو «استخدام» الفكر الفلسفى. وعلى ذلك فأوغسطين ليس «فيلسوفاً» بالمعنى الذى يعنيه اللفظ فى عصرنا الحديث. إنما هو رجل من رجال الدين ركز على المعرفة واهتم بفهم ما يؤمن به من حقائق كشفها الله فى الكتاب المقدس وذلك لكى يطمئن قلبه.

ومن الواضح أن أوغسطين متأثر بأرسطوطاليس لاسيما فى مناقشة الأخير للجواهر والأعراض وهو أيضاً متأثر بأفلاطون. ففى فكره ملامح أفلاطونية ملحوظة وكذا هناك تأثر بالأفلاطونية المحدثة. ومن الضرورى عند أوغسطين أن تفصل بين آرائه الفلسفية ومعتقداته اللاهوتية لنعرف مدى اهتمامه بالدين بالمقارنة إلى اهتمامه بالفلسفة ولهذا فأوغسطين ليس فيلسوفاً بقدر ما هو رجل لاهوتى ناسك.

الفصل الثالث

المعرفـــة الإنســـــانية

المعرفة الإنسانية:

إن تفكير أوغسطين فى المعرفة يبدأ من محاولته ليقابل تحدى الفلاسفة الذين أنكروا إمكانية المعرفة. أولئك الذين أطلق عليهم اسم «الأكادميين» كذلك فإن أعمال أوغسطين المبكرة كانت مليئة بمثل هذه الأفكار التى حالت دون تركيزه فى هذه الفترة... ولقد وضع آراءه ووجهات نظره مقدماً فى هذه الأعمال المبكرة. غير أننا لا نستطيع بشكل أو بآخر أن نحدد هنا مناقشاته ومناظراته التى رد بها على هذه التحديات... وذلك لأننا لا نملك تفصيلات هذه المناظرات ولقد أكدت هذه المجادلات بأنه لا يوجد شيئاً معيناً يمكننا إدراكه فى الحال بدو أن نشك فيه ونعيد النظر فيه مرة بعد مرة... وهكذا فنحن معرضون للخطأ والخداع فى تفكيرنا... إننا نعرف تماماً أننا نحيا... ونفكر... ونكون...

كل هذه المجادلات من الواضح أنها وثيقة الصلة وشديدة الشبه بأفكار ديكارت الذى قال عبارته الشهيرة باللغة اللاتينية : Cogito ergo sum «إننى أعرف بأنى كائن» غير أن أوغسطين اختلف عن Descartes لأنه لم يهتم بأن يجد لنفسه موضع قدم ثابتة فى الشك المعتدل لكى يتقدم نحو حقيقة معينة، حيث إن أوغسطين كان دائماً يعتقد وجود معرفة يقينية لا يتطرق إليها الشك. ولهذا توقف عند هذا المفهوم الذى يؤمن بيقينية المعرفة. لقد نظر إليها على أنها مركز لدائرة متسعة من المعرفة أى أن المعرفة اليقينية تقع فى وسط هذا الخضم الهائل من المعارف... ولقد آمن أن هذه الدائرة تنكمش بوصولنا لمعرفة يقينية، وربما بسبب اتساع الدائرة.

إنه لا يوجد اختلاف جوهرى بين هذه المعارف اليقينية وبين الحقيقة الأولى Prima Sacie، إن كل ما نعيه فى الحال يقينى، هذا الإدراك والوعى الفورى يشتمل على حاسة الوعى فى جزء من الثانية (فى أقل من لحظة) فلا يمكن أن يكون ذلك الإدراك زائف، إن أوغسطين مقتنع بأن ما يسميه

«العالم» إنما هو مكشوف ومباح فى الوعى والإدراك لهذا فإن إدراكه لا يحتاج منا إلى أكثر من جزء من الثانية، كذلك فإن الأفكار التى قد نخطئ فيها فى أحكامنا تتقبل إياها حاسة الوعى - فعلى سبيل المثال - تأكيدنا بأننا شاهدنا الجداف ينحرف يعنى أنه قد انحرف بالفعل... فهناك العديد من الأحكام التى لا نستطيع أن نشك فى صحتها، وهى لذلك حقيقية بالضرورة، إن أوغسطين يؤمن بيقينية حاسة الوعى، وذلك لأن معطياتها وفروضها دائماً مفتوحة لتقدير العقل. إن نظرية أوغسطين فى المعرفة اليقينية تمثل نوعين من المعرفة بينهما اختلاف جوهرى: حيث توجد درجتان للأشياء المعروفة: الأولى يشعر بها العقل من خلال حواس الجسد، والثانية يشعر بها العقل من خلال ذاته. أما المعرفة الأولى فإنها تشتمل على الحواس الخمس وتعتمد عليها فى تلقى المعرفة... فالعين ترى واليد تلمس والأنف يشم واللسان يتذوق والأذن تسمع، وهذا هو العالم المادى.

أما النوع الثانى من المعرفة فهو يمثل العالم المعقول (العقلانى)... والذى يدركه العقل وهو مستقل بذاته دون وساطة الحواس. وقد تحدث أوغسطين عن هذه المعرفة الذاتية العقلية وقدمها فى كتابه:

«عن التثليث» Da Trinitate فى الكتاب التاسع والعاشر والرابع عشر (IX, X, XIV).

كذلك فإن كتاب «الاعترافات» يعد تمريناً على تحقيق المعرفة الذاتية، والتى وصفها أوغسطين فى كتابه بأنها اكتشاف العقل لذاته من خلال بحثه عنها.

وسنفهم أكثر المعرفة الذاتية عند أوغسطين عندما نعرض لوجهة نظره فيما يسميه «الذكرة» Memoria. وهكذا يفرق بين نوعى المعرفة الإنسانية فالأولى تعتمد على الحواس الخمس، والثانية على العقل وحده.

الفصل الرابع

الـــوعى والتصـــــــــور

الوعي والتصور:

يعتقد أوغسطين أن كل المعرفة عمل الروح. وعرفها بأنها:

«هي الجوهر المعطى للعقل والمجهز لحكم الجسد». وإنه لجدير بالملاحظة تأثر أوغسطين بنظرة أفلاطون الثنائية للإنسان. ولقد أكد أوغسطين على الوحدة الجوهرية للإنسان من حيث إنه مركب من روح وجسد... وأنه لا يمكن أن يكون إنساناً من اختفى عنده أحد هذين العنصرين.. ولكنه رغم تكون الإنسان من هذين العنصرين إلا أنه في النهاية شيء واحد. ويعترف أوغسطين بأنه ليس من السهل أن يرى كيف يشترك هذان العنصران الجوهريان في شكل واحد ليشكلا جوهراً واحداً. ولذلك نجده يعترف بعجزه عن حل هذه الصعوبة (المشكلة). وعلى ذلك نجد أوغسطين يعرف الإنسان بأنه:

«إن الإنسان ـ كما نراه ـ عبارة عن روح عاقلة تستخدم جسداً فانياً مادياً».

وعلى هذا يعد أوغسطين الجسد جوهراً أدنى مرتبة من جوهر الروح وهي فكرة أفلاطونية. ولكن على الرغم من أن أوغسطين قد ميز النفس أو الروح عن الجسد ووضعها في مرتبة أعلى إلا أنه عاد ليؤكد بأنها (أي الروح) تتجه بطبيعتها تجاه الجسد لأنها أبداً لن تكون كاملة بدونه. ولهذا يقول أوغسطين بوجود علاقة جوهرية بين النفس البشرية وجسدها. ورغم ما نلاحظه من تأثر أوغسطين بأفلاطون إلا أنه لم يقبل تلك الضرورة التي رسمها أفلاطون للروح من أنها قد ارتكبت خطيئة في عالم المثل ولهذا نزلت إلى الأرض عقاباً لها على فعلتها وكان لابد من عقابها... ولهذا دخلت هذه الزنزانة (الجسد) وحبست أو منعت عنها المعرفة التي كانت تدركها وهي في العالم السرمدي ولكنها قادرة على التذكر والاتصال بهذه

المعرفة... إن تلك النظرية الأفلاطونية لم يتقبلها أوغسطين بعقليته المسيحية على الرغم من تأثره بثنائية أفلاطون الإنسانية من حيث إن الإنسان مركب من روح وجسد، ومن حيث أن الروح من جوهر أرق من جوهر الجسد فالأول أبدى سرمدى والآخر دنيوى فانٍ. وصعوبة هذه النظرية عند أوغسطين نشأت بسبب نوع المعرفة الأدنى وهى المعرفة الحسية، لأن المعرفة بكل أنواعها إنما هى وظيفة الروح. ولقد نظر أوغسطين للجسد بوصفه آلة يستخدمها العقل لتقوده للمعرفة الحسية. ولقد ميز أوغسطين بين عمل العقل وعمل الجسد الذى اقتصر على كونه أداة تستخدمها الروح العاقلة فى أداء وظيفتها. وعلى ذلك قال أوغسطين:

«إن دراية العقل بخبرات الجسد تمكنه من احتواء الإحساس»

«non latere enimam guod patitur corpus»

ومن الواضح من هذه العبارة أن أوغسطين يرجع المعرفة الحسية لخبرات الجسد... فهى إذن من اختصاص الجسد بما يحويه من حواس مختلفة تجمع له هذه المعارف بأدواتها. غير أن أوغسطين يذكر أن العين تشعر فتبصر الموضوعات ولكنها أيضاً قد تشعر بألم فى داخلها وعلى ذلك يخلص أوغسطين لنتيجة هامة فى نظريته حيث يقرر أنه ليس كل ما تشعر به العين رؤية. غير أنه رغم اعترافنا بأن كل ما تشعر به العين رؤية. إلا أننا نقرر أن كل ما تراه العين شعور والمثال على ذلك أننا عندما نرى شخصاً نشعر به. (نعانيه).

ويقرر أوغسطين أن الشعور (المعاناة) فى حاجة ماسة لملاصقة الشعور الفيزيقى وشعور الجسد. فأنا لا أستطيع أن أشعر بألم الطعنات إلا إذا اخترقت السكين لحم الجسد.

وعلى ذلك فالإنسان فى هذه الحالة لا يشعر بالسكين وإنما يشعر بألم

الجرح الذى أحدثته السكين. غير أن أهم ما يحاول أوغسطين تأكيده هو عدم التلاصق الفيزيقى بين العضو المحس والموضوع المحسوس. فمثلا العين لا تلصق بالعين فيزيقياً بالشىء الذى نراه.

وطبقاً لنظرية أوغسطين هذه... فإننى لكى أراك يجب أن أتواجد حيث توجد أنت... بحيث إننى أستطيع القول بأنى أشعر (أعانى) شيئاً فى المكان حيث توجد أنت. وإن صحت هذه النظرية فسيتبع ذلك نتيجة هامة ألا وهى أن العين لا تستطيع أن ترى إلا نفسها فقط وهذا يلغى بدوره عملية الوعى بوجود هذا الشىء فى ذلك المكان. ولحل هذه المشكلة (الصعوبة) يقول أوغسطين إنه فى حالة المشاهدة فإن الرؤية ـ وليست العين ـ هى التى تشعر (تعانى).

وهو بذلك يوجد مسافة ما بين العين والشىء المرئى ويجعل الرؤية بمثابة وسيط بينهما «تماماً كما ألمسك بعصا... فالبفعل أنا الذى لمستك.. وكذلك أنا الذى أشعر بأننى قد لمستك ولكن دون أن توجد يدى فى المكان الذى لمستك فليه... وبنفس الطريقة عندما أراك بوسائل الإبصار، فبرغم عدم تواجدى فى نفس المكان ولكن هذا لا يمنع من أننى أنا الذى أرى.

وفى هذه النظرية لاحظ أوغسطين أننا عندما نستخدم أداة فإنها تعد امتداداً لنا.. إنا ندمجها بذلك فى أنفسنا ونجعل منها امتداداً صناعياً لنا.. كذلك فإن وعينا لها بوصفها جزءاً منفصلا عنا يكون وعياً ثانوياً بالنسبة لوعينا للموضوع ما الذى يساعدنا على الاكتشاف. وهنا نجد أوغسطين يفرق بين نوعين من الوعى فيقسمه لوعى رئيسى وآخر ثانوى. كذلك فقد أقر أوغسطين بأننا عندما نرى موضوعاً.. فهو بذلك الموضوع الذى يكون وعينا به كاملا أى فى بؤرته. إن هذه التجربة التى استخدمنا فيها العصا صلة بين الأداة والموضوع استطاعت أن توضح لنا مفهوم المشاهدة عند أوغسطين.

وهكذا فإن هذا التعريف الذى أورده أوغسطين فشل فى إعطاء إجابة مرضية على حالة الرؤية. وسنناقش الصعوبات العامة التى نشأت بسبب تعريف أوغسطين فهو يقرر حقيقة هامة ألا وهى أن الجسد لا يستطيع أن يحل محل الروح ولا يستطيع أن يؤدى وظيفتها وفى كتاب أوغسطين «عن الموسيقى» De Musica فيه مناقشة الكلمات المسموعة وكذلك الجمل. وقد لاحظنا مدى الصعوبات التى واجهت نظرية أوغسطين.

ولكننا لا نستطيع أن نعطى تقريراً كاملا عن وجهة نظر أوغسطين بالنسبة للتصور. غير أننا نؤكد أنها يجب أن تكون منبعثة عن وجهة نظره فى الإدراك الحسى، كذلك فإن وجهة نظر أوغسطين بالنسبة للتصور ستلقى الضوء على نظريته فى الوعى الحسى. وفى الكتاب السابع من شروحه نجده يميز بين ثلاثة أنواع من «الرؤية» Sight.

وبادئ ذى بدء سنهتم بشروح وتوضيح النوعين الأولين، وهما: «الرؤية الحسية الجسدية» Corgoral و«الرؤية المعنوية» Spiritual.

الأول هو الاسم الذى يطلق على الرؤية بالعين هذه الرؤية أساسية وبدونها أن يكون ثمة شىء نطلق عليه اسم «الرؤية» كذلك فإن تجميع العقل للمشاهدات المادية لا يمكن أن يتم فى غياب «الرؤية الحسية».

أما (الرؤية المعنوية) فإنها لا تحدث بناءاً على الرؤية الحسية لأن المادة لا يمكنها العمل داخل العقل... كذلك فليس هناك ما يمنع من حدوث الرؤية المعنوية حتى فى غياب الرؤية الحسية كما يحدث فى الأحلام، والرؤى، وفى حالة الهذيان، وكذلك فى حالة استعادة الصور بالذاكرة أو التخيل (التصور) لبعض الموضوعات غير المرئية. وبهذا المفهوم فلن يوجد ثمة تميز بين ما يستقبله العقل عن طريق الرؤية العادية وبين التصور أو رؤية الأشياء. وفى كلا الحالين ـ كما يؤكد أوغسطين ـ فإن العقل نفسه يكون

التصور أو التخيل للأشياء التى يراها بعيداً عن جوهرها Substance. غير أنه يوجد ما هو قبل العقل ألا وهو شبيه الموضوعات (الأشياء).. وليس الموضوعات نفسها.. كذلك فإن ما يرى إنما هو فى نفس الطبيعية سواء فى حضور الموضوع أو غيابه.

ومثال ذلك أننا ندرك تماماً أن ما نراه فى الحلم ليس له نظير عندما نستيقظ من أحلامنا.

وهكذا فإن موضوع ملكة التصور هو تخيل شيء به يهتم العقل ويشغل.. وهو يوجد فى الوعى الحسى. وهكذا فإن الإرادة تتركز ـ كما يرى أوغسطين ـ فى الوعى الحسى، فهى تنقل الصور التى تجمعها الرؤى الحسية.. ثم تقوم بنقلها للعقل لكى تكون خبرات تستفيد بها «الرؤية المعنوية». ولقد ركز أوغسطين فى كتابه «عن التثليث» على وظيفة الإرادة الإنسانية.. وتكلم كذلك عن نوعين من أنواع الرؤية. وهى نظرة الشخص الذى يشعر Sentientis ونظرة (رؤية) الشخص الذى يفكر Cogitantis. وعلى ذلك فإن الشعور بالشيء الذى نحسه يميز الإدراك الحسى عن التصور (التخيل). ولهذا يذكر أوغسطين أن العمليات الفيزيقية تكون داخل الوعى الحسى وهى تنقل رسائل إلى العقل.. أما الرؤية الحسية فهى رسول إلى الرؤية المعنوية العليا.

أما النوع الثالث من الرؤية وهو أعلى الأنواع الثلاثة كلها فهو الرؤية «العقلانية» وتشمل التفسير والأحكام والتصحيح وبالذات تصحيح «الوسائل» التى تستقبلها، إنها كذلك إما أن تشير فى العقل إلى الصور الخاصة بالموضوع أو إنها ترفض الإشارة إليها.

وعلى سبيل المثال فإن انكسار العصا الموضوعة فى الماء هى رؤية تعتمد على الصورة فحسب أما العقل أو الرؤية العقلية فتصحح هذا المفهوم وتدلل

على أسبابه. وهكذا فإننا نرى الفرق بوضوح ما بين الوعى الحسى والتصور فمشاهدتى للمنازل والأشخاص هذه رؤية حسية تعتمد على الإدراك الحسى للأعضاء المحسة أما تخيلى لشكل هذه المنازل ولأشكال الأشخاص فإن هذا هو التصور، وشتان ما بين الطرفين. ومن الواضح أن أوغسطين يحاول أن يضع الوعى الحسي فى إطار يجمع فيه بين الروح والجسد... وهى فكرة أفلاطونية. غير أنه فشل فى حل صعوبات هذه المهمة حيث إن الفكر الأوغسطينى بدء بالإيمان (النقل) أساساً انتقلت من مركزه كل الأفكار وهذا عكس الإطار الأفلاطونى الذى انطلق من الفكر العقلانى المحض، الذى يجب أن ننتقل إليه الآن.

الفصل الخامس

العقـل والحقيقـــة

العقل والحقيقة:

إن نظرية أوغسطين فى الإدراك الحسى ما هى إلا مشاركة من جانبه لوجهة النظر الأفلاطونية المحدثة فى الروح. وهو يذكر أن الحقيقة فى الواقع تقدم فى المعرفة حيث يهتدى العقل لنفسه ويعرف ذاته دون توسط الإحساس الجسدى. وكما نعلم، هناك ـ عند أفلاطون ـ عالمان : العالم المعقول (عالم المثل) حيث الأشباح والصور الممسوخة عن حقائق عالم المثل ـ فالأول توجد فيه الحقيقة ذاتها أما الثانى فتوجد فيه أشباه الحقيقة. والآن نتعرض لوجهة نظر أوغسطين فى المعرفة التى لا تنبع من الحس. وهو يفترض فى البداية وجود قدر ضئيل جداً من الحقائق اليقينية التى لا يتطرق إليها الشك.

من بين هذه الحقائق توجد الحقائق الرياضية والمنطقية، ويرى أنها حقائق يقينية لا يتطرق إليها أدنى شك. ولقد أضاف أوغسطين أمثلة أخرى للحقائق التى رأى أنها فوق الشك... مثل الأحكام الصائبة والتى قدرت حق قدرها. ولكى نجعل مناقشتنا أكثر بساطة فإننا فى الواقع نتفق مع أوغسطين على أن الحقائق المنطقية والرياضية ـ على أقل تقدير ـ لها مقوماتها ـ من شمول وضرورة وحتمية ـ التى تجعلها جديرة باكتساب لقب الحقيقة اليقينية التى لا يتطرق إليها الشك، ولكن هذه الملامح التى أوردها أوغسطين لا تنتمى إلى المعرفة الحسية.. فالمعرفة تنبثق من الخبرات.

وكذلك فنحن لا نقدر على تحديد صحة أو زيف الموضوعات الرياضية. وذلك لأنه ليس ثمة تميز أو مقياس بينها وبين ما تمدنا به خبراتنا الحسية وعلى العكس من ذلك فنحن نستخدم الرياضيات فى تفسيراتنا للخبرات المكتسبة. فإذا اكتشفنا ـ مثلا ـ أنه بإضافة أرنب واحد إلى أرنب آخر قد صار المجموع الناتج هو ثلاثة أو أكثر. فإننا لن نشك فى الرياضيات ولكننا سنؤمن بأن أحد الأرانب ذكر والأرنب الآخر أنثى، فليست الأرقام ولا

الرياضيات ذات أصل أو طبيعة استقرائية، كذلك فإن مفهوم الوحدة الذى أورده أوغسطين فى عملية إدراك الأرقام هو بمثابة التنوير لما نطلق نحن عليه لقب «المطلق» وهذه هى طبيعة الإدراك الرياضى (الحسابى).

ولقد أشار أوغسطين إلى أن هذه الوحدة ليست بذات طبيعة استقرائية: فالموضوعات (الأشياء) التى نجربها دائماً تنشأ من أجزاء... وعندما نتناولها مجتمعة بوصفها شيئاً واحداً، فإننا نعتمد فى ذلك وعلى قرارنا الخاص وهذا بدوره يعتمد على طبيعة اهتمامنا بالوحدة فى الاستفسار وكذا هدفنا فى انفرادها. والوحدة عند أوغسطين ليست نوعاً من أنواع الاستقراء وإنما هى عامل مساعد لنا على تفسير محتويات خبراتنا.

وعلى أية حال فإن معظم المناطقة المحدثين يتفقون مع معظم النقل الواعى ـ أو مع الله ـ لبعض الحقائق الجوهرية (الصورية) المتعلقة بالرياضيات والمنطق. وهم يشتركون مع أوغسطين فى النتيجة التى تنبثق من خلال هذه القضية الجدلية. إن أوغسطين يقر بأن المعرفة الاستقرائية معرفة ذات موضوعات مختلفة عن موضوعات أخرى حسية فى كونها أعلى منها فحسب، أى فى مرتبة مرتفعة عنها، ومعرفتها ميسرة، وتتميز عن المعرفة الحسية بالوضوح والتأكيد يقول أوغسطين فى إحدى محاوراته النص التالى:

«إنك سوف تتذكر معالجتنا المبكرة للمعرفة خلال الحواس الجسمية. ولقد لاحظنا أن موضوعات الحس العامة. تلك الأشياء التى يمكننا رؤيتها وسماعها، مثل اللون الذى نراه وأراه فى نفس الوقت. والصوت الذى تسمعه وأسمعه فى نفس الوقت أيضاً... لاحظنا أنها تنتمى إلى طبيعة عيوننا وآذاننا، وهى بالنسبة لنا ـ على وجه العموم ـ إنما هى موضوعات الحس. وبالمثل فإننا يجب ألا نقول أن الأشياء التى تشعر بها أنت وأشعر بها أنا مادياً تنتمى إلى طبيعة العقل؛ وذلك لأن عيون شخصين ينظران فى نفس الوقت لا يمكن أن تكون مرتبطة ومحددة بشىء آخر ينتمى إلى عيون شخص آخر

وإنما يجب أن تكون شيئاً ثالثاً والذى تتجه ناحيته رؤية كل من شخصية الاثنين».

وهكذا أكد أوغسطين على مناظرة الرياضيات ونماذج المعرفة المشابهة لها بالقياس مع المعرفة الاستقرائية. ومثل معاصريه وخلفائه لم يدرك أوغسطين الفرق الجذرى بين المعرفة الاستقرائية من ناحية... ونوع المعرفة من ناحية أخرى... التى أطلق عليها «كانط» Kant لقب «معرفة قبلية» Periori كذلك فإن العديد من المناطقة المحدثين يسمونها «المعرفة الجوهرية» Lormal.

والذى فعله أوغسطين أنه أنكر وجود أى اختلافات جوهرية فى المكانة المنطقية بين نوعى المعرفة.

لقد قال أوغسطين بمعرفة ذات حقائق أبدية سرمدية وقال عنها إنها نوع من أنواع المعرفة الاستقرائية.. وقال بعلو مكانتها عن المعارف النابعة من التجربة الحسية من حيث إنها تنبثق عن نوع راق من التجربة، وهى متعلقة بالعقل مباشرة ومتصلة به دون توسط الجسد.

ولقد آمن أوغسطين بأن طبيعة هذه التجربة مناظرة وموافقة للرؤية الحسية، وهو غالباً ما يعدها نوعاً من الرؤى فيقول:

«الفكر هو رؤية العقل.. حيث إنه يشعر بالحقائق من خلال ذاته دون وساطة الجسد».

من العسير علينا أن ندرك ما إذا كانت وجهة نظر أوغسطين فى المعرفة هى أنها من الناحية الجوهرية نوع من أنواع الرؤية. حيث نجد أن المعرفة الرياضية والمنطقية حتماً يكون لها موضوع، تماماً مثل الرؤية التى تحتم وجود شىء تراه فلن تكون هناك رؤية إلا إذا كان هناك بالفعل موضوع يرى. أو بعبارة أكثر وضوحاً إن نظرية «الحقائق الأبدية» التى قال بها

أوغسطين توحى بأن هذه الحقائق الأبدية موجودة فى نفسها بوصفها موضوعات مستقلة للمعرفة العقلانية ويقول أوغسطين إن الطريق المؤدى إلى معرفة هذه الحقائق الأبدية هو طريق مماثل ومناظر لموضوعات الأشياء المرئية.

وبناءً على هذه الفكرة الأوغسطينية فإن الفكر أو العقل يكتشف موضوعاته ولكنه لا يخلقها أو يوجدها، ولقد عد أوغسطين وجهة النظر هذه حقيقة شاملة. ولكن أوغسطين لم يضع أى تمييز جوهرى بين قضايا المنطق والرياضيات وبين الأسس المحددة للأحكام الأخلاقية. وهكذا وجدناه يقول بهذه الحقائق اليقينية لكى تشمل كل ما نطلق عليه لفظ «الحكمة» والتى تحوى الموضوع الذى تبحث عنه لنعرفه فى الفلسفة. وهكذا نجد أن أوغسطين هنا قد استعار الملامح المميزة للقضايا الصورية (الجوهرية) فى المنطق والرياضيات وحولها إلى قضايا صورية (جوهرية) للأحكام الأكيدة المتعلقة بالحقيقة. ولقد كانت نتيجة هذا التزاوج هو ميلاد «الحقائق الأبدية» وهى حقائق كاملة ومؤكدة تعتمد على الفهم العقلانى ولا يتطرق إليها الشك.

وهكذا خلق أوغسطين عالماً عقلانياً فريداً. ولقد أصبح هذا العالم العقلانى مماثلا للعقل الإلهى ومطابقاً له ومعرفته ذاتية. فهو يحوى معرفته داخله، ويتوصل إليها بذاته دون وساطة الجسد وهو يحتوى على أفكار قبلية مسبقة لجميع الأشياء المخلوقة. تلك كانت فكرته عن الحكمة الإلهية والعالم الربانى المعقول.

كذلك فإننا نلاحظ عند أوغسطين أنه يصف معرفتنا للعالم المعقول بأنها رؤية عقلية. هذا التماثل بين الرؤية والفهم هو تماثل راسخ عميق فى الفكر الأوغسطينى. تماماً مثل جميع النظريات التى انبثقت عن الأصل الأفلاطونى. ولقد استخدم أفلاطون كذلك التماثل فى العلاقة بين المعرفة والظن وما يتعلق بهما من موضوعات... وبين الصور والموضوعات المرئية

للعـالم المادى. لأن الروح ـ عند أفـلاطون ـ وهى فى هذا السـجن المادى تتذكر العالم المعقول ومثالياته... هذا التذكر هو «الضوء» الذى يشع فى المادة لنرى المثال... إنه الضوء الذى يهب الضياء للعيون لتتمكن من الرؤية. إن هذا الضوء أو هذا الإشعاع الفكرى ينبعث من الصورة العليا (المثال).. فالخير والضوء ما هما إلا صور دنيا لمثل عليا موجودة فى العالم المعقول (عالم المثل)... ولعقل البشرى يفهم، كمثل الشمس التى هى نفسها مرئية ومضيئة فى ذاتها وهى كذلك تهب الضوء والإشعاع للأشياء الأخرى لتجعلها مرئية. وهنا عند أوغسطين تكون الصور داخل العقل الإلهى، والضوء العقلى أو الإشعاع العقلى الذى يهبهم العقلانية إنما إشعاع إلهى داخل العقل البشرى.

وأوغسطين يصف هذا الإشعاع أو الضوء بطرق مختلفة مثل:

مشاركة العقل فى كلمة الله لأن له حضور داخل العقل كما يسكن السيد المسيح داخل الروح الإنسانية ليعلم العقل من الداخل، وهكذا نجد أن معظم أفكار أوغسطين تتشابه من حيث جوهرها مع الأفكار الأفلاطونية، وبالنسبة لأوغسطين كما هو الحال تماماً بالنسبة لأفلاطون فإن معرفة العالم المعقول تعتمد على التجربة وتحتاج إليها. فأفلاطون فسر معرفة الصور ومعرفة الحقيقة الرياضية فى اصطلاحات محددة فى نظرية (التذكر) التى ذكر فيها أسطورة النفس البشرية التى كانت فى العالم المعقول وارتكبت خطيئتها وحكم عليها بالسجن داخل الجسد هذه النظرية تمثل معرفتنا (القبلية أو المسبقة) التى تركت فى العقل البشرى بوصفها نوعاً من التذكرة لعالم سرمدى. حيث كانت النفس ترتع فى موطنها المثالى بين الصور المعقولة وتراها (أى الصور المعقولة) بطريقة واضحة مباشرةلا غموض فيها ولا إبهام.

لقد تأثر أوغسطين بهذه النظرية. غير أنه شيئاً فشيئاً. بدأ يعارضها... وذلك. لأنه رأى أن بعض تفاصيلهالاتتفق مع اللاهوت حيث توجد صعوبات

دينية فى تقبل فكرة الوجود المسبق للروح الإنسانية فى عالم المثل قبل أن تأتى للحياة الدنيا.

غير أنه ورغم معارضته لهذه النظرية الأفلاطونية نجده قد عاد مرة ثانية ليؤكد فى بعض آرائه الفلسفية أن هذا النوع من المعرفة لا يستقبله العقل من الخارج، إنما هو معرفة حاضرة فى العقل منذ البداية. إن معرفة الصور، تلك الأفكار الإلهية إنما هى حقائق أبدية.

غيـر أن أوغسطين لا يذكـر مثل أفلاطون أن الوصـول إليـها يكون بالتذكر بل يرى أن العقل البشرى يكتشف هذا الإشعاع الإلهى لأنه حاضر فى ذاته. ولكننا مع هذا الاختلاف نجد أن التذكر الأفلاطونى والاكتشاف الأوغسطينى إنما هو نظرية واحدة تقوم أساساً على الذاكرة Memoria. وطبقاً لما يعرفه العقل عندما يحقق المعرفة الحقيقية فهو حينئذ يكون عقل الله. غير أن هذا التفسير لا نستطيع أن نؤكده عند أوغسطين وذلك لأنه لم يتحدث نهائياً فى هذه النظرية من العقل الإلهى، بالطريقة التى توضح لنا هذا المفهوم وضوحاً ظاهراً.

إن أوغسطين ربما ذكر وظائف الإشعاع الإلهى فى العقل البشرى ليوضح أن ذلك الإشعاع إنما يهب قواعد الحكم (إصدار الأحكام) للعقل البشرى. وهو يعتقد تماماً أن الفكرة فى العقول المختلفة تتفق مع حقيقة الأحكام الكلية التى ترتبط باستلهام ذاتها من الإشعاع الإلهى، لذا فإن العقل يشعر بالحقيقة الضرورية الكلية لهذه الأحكام. والأحكام على درجة كبيرة من الأهمية فنحن لا نستطيع أن نقول إن هذا الشخص أو ذاك خير أو إن هذا الشخص أفضل من ذاك... لا نستطيع أن نقول هذا إلا إذا كان هناك معيار فى أذهاننا عن الخير ذاته.

Nisi esset nobis impressa notis ipsius boni

كذلك فإن أوغسطين لم يحاول أن يفرق ما بين الفكر والحكم ويتضح ذلك بصورة جلية على سبيل المثال حينما تحدث أوغسطين عن معرفة العقل البشرى.. فكل منا لا «يدرك» شيئاً إلا بعقله الخاص الذى يختلف عن عقول الآخرين، أما إشعاع الحقيقة الأبدية، فنستطيع أن نقول إنه حقيقة كلية بالنسبة للعقل.

على أى حال إننا نجد الاهتمام الأخلاقى ماثلا وراء نظرية الإشعاع عند أوغسطين ومن الواضح أنه اهتمام سائد وواضح، إن التخيل والإدراك أى الصور التي توجد فى العقل إنما هى مواد الحكم (حيثياته) وقد انبثقت بالإشعاع عن طريق التنوير الإلهى وفى بعض الأحيان نجد أوغسطين يصف الحكم المكون بناء على الحقيقة الأبدية وكأنه صدى (صورة ممسوخة) للحكم الإلهى. ويقول:

«فى هذه الحقيقة الأبدية التى هى أصل كل الأشياء تدرك بالرؤية العقلية Visu mentis النموذج الذى يحكم وجودنا ونشاطاتنا وذلك طبقاً لقاعدة الحقيقة والفكر الصحيح».

وهكذا يتضح أن أوغسطين بوصفه رجلا من رجال المسيحية قد استفاد من الأفكار الفلسفية التى شاعت عند المدرسة الأفلاطونية المحدثة عندما تكلم عن الوعى الحسى والتصور وطوع هذه الأفكار بطريقة تجعلها ملائمة للفكر اللاهوتى. أما فى حديثه عن الحقيقة والإدراك العقلى فإنه قد استعان بنظرية (التذكر) من أفلاطون. والعقل طبقاً لوجهة نظر أوغسطين يشعر بالحقيقة الكلية الضرورية لإصدار الأحكام. وذلك طبقاً لنظرية الإشعاع الإلهى. وبناء على هذه النظرية كلها فإن الأفكار الفطرية (القبلية) هى أساس تكوين العقل البشرى. فنحن نستطيع على سبيل المثال أن ندرك مفهوم الخير من أول وهلة دون أن نفكر فيه، وذلك لأن معناه موجود فى العقل ويستطيع العقل أن يستعيده متى شاء. وعلى هذا فالعقل يكتشف حقيقة الأمور من

داخله بالنظرة السليمة. والاسم الذى يعطيه أوغسطين للجزء الموجود فى العقل والذى يحفظ الحوادث والأفكار ويستعيد الصور إنما يسميه الذاكرة.

وأوغسطين يصف هذه الذاكرة بأنها تشبه مخزن البيت والتى تحفظ فيها الخبرات والأفكار السابقة التى يمكنها استعادتها بالإرادة أو بالمجهود إلا إذا كانت قد طمرها النسيان.

وهكذا يتضح الفرق بين مفهوم التذكر عند كل من أفلاطون وأوغسطين. غير أن الـ Memoria تحوى الذاكرة جزءاً فيها لأنها كبيرة وتبلغ غاية فى الاتساع فهى تحتوى داخلها على المبادئ والقواعد والأرقام والأبعاد والمسافات. وجميع هذه الأشياء التى تستقبلها الحواس الجسدية والتى نستطيع عدها.

كذا تكون محتويات العقل الفطرية حاضرة مجتمعة فى تلك الـ Memoria.

ومن الواضح أن أوغسطين يوسع هذا المفهوم ليجعله يشمل كل ما يستطيع الإنسان أن يدركه من معارف نظرية أى لا يدخل العقل من الخارج وبمعنى آخر تلك التى لا تستقبلها عن طريق الخبرات الحسية. هذا المفهوم عند أوغسطين بدوره يشمل معرفة الذات وكذلك معرفة حقائق الفكر وكذلك أيضاً معرفة الأخلاقيات وإدراك باقى القيم وأيضاً معرفة الله. ومن هنا ندرك أن مفهوم الـ (Memoria) عند أوغسطين يضرب جذوره فى الماضى البعيد ما عدا حالة المعرفة التى تأتنا عن طريق الحواس، ويصف أوغسطين ذاكرته Memoria قائلا:

«هى قوة روحى.. وهى منتمية لطبيعتى.. وبدونها ما كنت لأدرك كل هذه الأشياء. ولهذا فالعقل ليس مقدماً بدرجة تمكنه من احتواء ذاته».

وهذه الصورة العقلية تدل على أن العقل كل محتوى فى ذاته وأن

جميع الأفكار عصرية فى معرفتنا تظهر فى إصدار الأحكام وهى موجوده فى الذاكرة. بل والأكثر من ذلك. إننا نجد عند أوغسطين أن الله نفسه موجود فى الـ Memoria. ولهذا ندرك حضوره عندما نتجه إليه.

إن حضور الله فى العقل الإنسانى هو أساس نظرية أوغسطين فى المعارضة من خلال الإشعاع الإلهى. ومن منطلق أن حضور الله إنما هو حضور أبدى فى كل الأشياء جميعاً وبالتالى فى العقل. والعقل كائن حى يعيش ويتحرك وله كينونته الفعلية. لذا فهو قادر على تذكر الله وهو تذكر فطرى وليس تذكراً قائماً على خبرات حسية سابقة.

فالعقل بتذكره لله وإدراكه له إنما يرجع إلى مصدر الإشعاع فتصبح أنت مع الله كما هو مع العقل وكما أنت مع العقل. غير أن العقل لا يعتمد على حضور الله فيه وإنما هو الذى يسعى إليه فيتذكره. وأحياناً يتناسى الاتجاه إليه. والله بنوره يهب الضياء لمن يتجه إليه؛ ضياء الفكر والمعرفة ـ ويطلق أوغسطين على المعرفة الإنسانية فى مؤلفاته اصطلاح «نظرية المعرفة». وعندما وصف وظائف العقل كانت مقدمة هذا الموضوع هى الحديث عن الحضور الإلهى فى العقل وهذه هى نظرية الإشعاع. ذلك هو التذكر النهائي الذى على أساسه قامت نظرية كل من أفلاطون وأوغسطين فى المعرفة داخل بناء ميتافيزيقى بعيد الأثر. والذى هو جزء حيوى أو جوهرى فيه.

الفصل السادس

الإرادة والأفعال الإنســــانية

الإرادة والأفعال والإنسانية:

ركز أوغسطين على الأخلاقيات، وذلك لأن هدف فلسفته هو بلوغ السعادة وبلوغ السعادة يعتمد على سلوكيات الإنسان. لذلك تحتل الأخلاقيات مكانة كبيرة هامة فى فكره الفلسفى. ولم يكن هذا الاهتمام يشكل نظرية فى بادئ الأمر إنما كان اهتماماً بالحياة الأخلاقية نفسها.. وهذا على اعتبار أن أوغسطين ينتمى إلى المفكرين الذين يهتمون فى «الفلسفة» بمناقشة وتحليل الأخلاقيات أكثر من اهتمامهم بالناحية اللغوية.

لقد اهتم أوغسطين بالمعرفة ووصفها وحللها.. كذلك فإن كل من الإدراك والعمل ينتميان إلى ما يعرف اصطلاحاً باسم «الحياة الفلسفية». إن معظم آراء وأفكار أوغسطين فى السلوك الإنسانى تعتمد على نصوص لاهوتية من القانون الإلهي الموحى به. كذلك تعتمد على الأوامر والتقارير الدينية ـ مثل افعل ولا تفعل ـ وكذلك على اللطف الإلهى الذى يمكن الإنسان من تنفيذ مشيئة الله. وفوق كل ذلك مفهوم الحب فى «العهد الجديد» New Testements هذه الأفكار والمفاهيم حيوية للغاية رغم أن فهم التعاليم الأخلاقية عند أوغسطين يظل خارج هذه المناقشة.. وذلك على الرغم من أهميتها لتمس فى بعض الجوانب فكر أوغسطين الذى يقع داخل حدود (نطاق) الفلسفة.

إن الإنسان صنيعة الله. وهو يتمتع بالسعادة عند رؤية الله، وفى هذه الرؤية وفى ظل تلك الوحدة يشعر الإنسان بالراحة ويخلد للسكينة باتحاده بالله وعشقه له ويعبر أوغسطين عن هذا المعنى فى جملة لاتينية مستقيمة موزونة عبارتها، سلس أسلوبها فيقول مخاطباً الله:

«بالتأنى خلقتنا يا الله... وجعلتنا متجهين نحو ذاتك المباركة Lecisti nos at tc .. خلقتنا يا ربنا فى كبد فلا تعرف قلوبنا الراحة إلا فيك.

كانت تلك الفقرة هى أول الجمل اللاتينية التى افتتح بها أوغسطين مؤلفه المسمى بـ «الاعترافات». إن الطبيعة الإنسانية يمتزج بها كم كبير من الرغبات والنزوات والحوافز.. بعضها مقصود وبعضها الآخر عفوى. ورغم أننا لا نعى هذه الأشياء كلها، إلا أنها تعمل على تحقيق ذاتها ولعل أكبر هذه الرغبات والطموحات فى الطبيعة البشرية هو الرغبة فى الاتحاد فى الله ومشاهدة بهائه.

إن أوغسطين تكلم كذلك عن التطابق لنظرية الأوزان الفيزيقية، التى كانت شائعة في العصر الذى عاش فيه.. بمعنى أن وزن الموضوع هو الذى يحدد وجهته التى سيتجه إليها فى أى مكان فى العالم.

فعلى سبيل المثال نجد أن الأوان الثقيلة تتجه إلى أسفل بينما الأشياء الخفيفة ترتفع إلى أعلى... وعلى نفس هذا المنوال نجد أن الرغبات والطموحات الطبيعية للإنسان هى التى تحمله إلى الاتجاه الملائم لطبيعته. إن أوغسطين يسمى هذه القوى الديناميكية فى الطبيعة الإنسانية باسم «الحب» وهو يرى أن الحب عند الإنسان يقدر بمقدار ما يزن الإنسان، فيقول:

«إن وزنى هو حبى... به أحمل إلى أى مكان أحمل إليه».

إن هذه العلاقة التماثلية التى ربط فيها أوغسطين بين الحب وبين الوزن الفيزيقى يمكن أن توجه لها النقد من حيث إن الأوزان الفيزيقية لا تصلح للدلالة على الأفعال الإنسانية بشكل كامل.

«فالحجرة تسقط عندما تزيل الشىء الذى تستند إليه...» غير أن هذا لا يستتبع بالضرورة أن الإنسان الجائع يأكل عندما يوضع أمامه الطعام. وهذا يرجع لأن الحجرة تقع تحت رحمة طبيعتها «نشاطها» التى تحدد بالأسلوب الذى تتأثر به طبيعتها فهى تعتمد على دعامة لو أزيلت لتهاوت الحجرة فتلك هى طبيعتها ونشاطها. أما النشاط الإنسانى فليس له مثل هذا التحديد.

وعلى ذلك فإن الحجرة ليست لها إرادة وإنما هي مسيرة ومرتبطة بحلقة تدور في فلكها. ولكن النشاط الإنساني عكس ذلك ويتضح هذا المعنى عندما نرى الإنسان يستطيع أن يقرر بنفسه ما إذا كان سيحقق رغباته، ويصل إلى طموحاته أو لا ... ما إذا كان سيعمل وفقاً لدوافعه الطبيعية. أو لا يعمل. ويقول أوغسطين عن الطبيعة الإنسانية إنها غير مرتبة لأن جميع الأهواء والنزوات والرغبات الإنسانية لا تسير على وتيرة واحدة. إن الخلفية اللاهوتية ليست هامة في هذا البناء ولن تعيننا هنا، رغم أنها أحد النماذج المفضلة للفكر الأوغسطيني. والآن يجب أن نضع في أذهاننا أن الأهواء والدوافع الإنسانية ليست معقدة التركيب فحسب بل متضاربة في بعض الأحيان. وتتعارض مع بعضها البعض. ويرى أوغسطين أنه بهذه الصورة تعتبر «طبيعية» بأحد معنيين : الأول بمعنى أن النزوات البشرية ـ على سبيل المثال ـ بالنسبة للإنسان الجائع عندما يلبي رغبات معدته إنما يلبي بذلك نداء (الطبيعة).. ويمكنه تنبيه هذا النداء عن طريق الاسترعاء بدلا من العمل. إن هذا التعرف طبيعي وغير طبيعي في ذات الوقت. طبيعي لأنه يلبي رغبة طبيعية ملحة.. وهو غير طبيعي لأن تلبية هذه الرغبة ضرورة لكي يحيا الإنسان. ولما كان العمل والجهد هما طبيعة الحياة الإنسانية، ولهذا فمن غير الطبيعي أن يلبي الإنسان رغبة (الجوع) الملحة بالاسترخاء والراحة من العمل، على أي حال فإن هذا إن دل على شيء إنما يدل على أن اللفظ «طبيعي» يصف الرغبات والأفعال الإنسانية في مستويات مختلفة.

فهناك نوعان من الطبيعة يميزهما أوغسطين، لهما مستويان: أحدهما علوى والآخر سفلى وهما يرتبطان بالأخلاقيات والنزوات (الأهواء) في نزعة طبيعية توجهنا إلى أعلى (نحو الأخلاقيات) وأخرى طبيعية أيضاً توجهنا إلى أسفل (الأهواء) وعلى هذا فإن أوغسطين يؤكد ثنائية أو ازدواجية الطبيعة الإنسانية ما بين طبيعة عليا وأخرى سفلى وهما الأخلاقيات والأهواء. وكل

من المستويين العلوى والسفلى متصارعان ومتصادمان داخل الإنسان والإنسان له حرية الاختيار وقوة الإرادة. ليوجه نفسه ويختار طريقه إما تابعاً أخلاقياته، متجهاً لأعلى، أو منقاداً لأهوائه، ومتجهاً إلى أسفل ـ ومن هنا نصل لنقطة هامة أراد أوغسطين أن يصل إليها وهى تأكيده من خلال هذا المفهوم على الإرادة الإنسانية وحرية الاختيار.

غير أن أوغسطين عندما يفصل فى ازدواجية الطبيعة أى عندما يميز بين نوعى الطبيعة إنما يمر بين نوعى (الحب) أو درجتيه. كذلك فإن حرية الاختيار تقع على عاتق العقل الإنسانى فهو الذى يختار وبناء على هذا الاختيار توصف أخلاقيات الإنسان إما بالمدح أو بالذم. وهكذا نجد أوغسطين يود أن يذكر لنا أن جميع القوى البشرية المعقدة التركيب هى التى تحرك الإنسان تبعاً لرغبته. وكذا (حبه) وبهذا المعنى فإن لفظة «الحب» هنا تغطى معنيين أو نظامين: الأول يشتمل على القوى البدائية مثل العشق والعواطف والميول فى كل أنواعها، والثانى يشمل الاختيار الحر، فالمعنى الأول من عواطف وعشق وميول يكتشفه الإنسان فى ذاته، أما الاختيار الحر فإن الإنسان يقحمه على ذاته.

وهكذا فإن أوغسطين يقول بمفهوم الواجب والإرغام Duty and Obligation ومن ثم يصل أوغسطين لنقطة هامة جديدة فيذكر أن الرغبات المتصارعة والمتضاربة داخل الإنسان من عواطف وميول ودوافع وأهواء تشكل مجتمعة منابع ومصادر الأمثال الإنسانية. وعلى ذلك فهى تمثل الطبيعة الأخلاقية أو السلوكية للإنسان. ولكن الإنسان بوصفه مخلوقاً عاقلا يفاضل بين جميع هذه الرغبات فى نفسه ويختار منها ما يتفق وطبيعته. وتلك هى حرية العقل فى الاختيار وإصدار الأحكام وهى تتبع بالضرورة الإرادة. غير أن أوغسطين يميز تماماً بين الرغبة والإرادة... ولنضرب مثالا نوضح به الفرق ـ عند أوسطين ـ بين الرغبة والإرادة (العزيمة) : ويبدأ تصنيف الرغبات إلى نوعين : الأول هو الرغبة العليا.

«أحد النبلاء على شك الذهاب ليتناول طعام الغذاء فى Hall وفجأة استقبل مكالمة تليفونية. وبمعرفة المتحدث ومعرفة المادة التى تستغرقها المكالمة يقول لنفسه: أستطيع أن أنهى هذه المكالمة فى ظرف دقيقتين. وبذلك سأتأخر قليلا عن ميعاد الغداء، وهذا ليس موضوعاً خطيراً.

من الواضح هنا فى حالة هذا النبيل أن رغبته فى الذهاب إلى Hall ' لتناول وجبة الغداء هى رغبة أقوى من رغبته فى الرد على التليفون ولكنه رغم ذلك لم يحقق رغبته الأقوى فى الذهاب إلى Hall وإنما حاول تحقيق رغبته الأدنى فى الرد على المكالمة وتلك هى الإرادة. وهو هنا يحاول أن يوفق بين الرغبة (الرحيل) والواجب (الرد على المكالمة) أما إذا كانت المكالمة مثلا عبارة عن تذكرة للمسرح، فإن الصراع داخله هنا سيكون بين رغبتين وليس بين رغبة وواجب وهنا يحدد الإنسان بمحض إرادته ويختار أى الأمور يفعل وأيها يترك وبناء على ذلك يكون الفعل الإنسانى وبناء على ذلك أيضاً يكون المدح أو الذم وهذا الفعل أو ذاك، ويضيف أوغسطين بأن الإرادة الصحيحة إنما هى حب صحيح. والهدف من العمل الصحيح هو تحقيق فضيلة العيش الحسن. ويحدد أوغسطين معنى القضية بأنها «نظام الحب».

إن الفضيلة والأخلاق السامية والخير فى الحياة والسلوك أصبح هو موضوع نشأة تكوين النظام الصحيح، بالنسبة لقيمة الأشياء فى ذاتها أولاً وفى حياة الإنسان ثانياً، وذلك عن طريق تعليم هذه القيم وجعلها الأساس للأفعال الإنسانية والسلوكيات على وجه العموم، إن حياة الإنسان تستمد صحتها من تقديره للأشياء تقديراً جيداً. إن ذلك النظام القويم يظهر القيمة الفعلية للأشياء gui rerum integer aestimator est.

إن هذا النظام يدعو إلى الحب الذى يمنع الإنسان من أن يحب ما هو غير جدير بالحب ويمنعه كذلك من تفضيل ما هو جدير بالحب القليل عما هو جدير بالحب الكثير إن مثل هذا النظام القويم المتكامل الأركان يمد

الإنسان بالنموذج الذى يساعده ـ على معرفة ذاته من خلال العمل. إن مثل هذا النظام الذى ينظم ـ الأفعال والسلوكيات الإنسانية ويضع الضوابط على تصرفات الإنسان ويدخلها فى نطاق أو مسار بحيث تتفق والأخلاقيات.

إن مثل هذا النظام يسميه «أوغسطين» بـ «القانون». ومن خلال هذا المفهوم فإن القانون عند أوغسطين مبدأ عام يشتمل فى حد ذاته على كل هذه النظم غير أن القانون الإنسانى قد يكون ظالمًا أو مفتقدًا للعدالة. وفى بعض الأحيان نجد القوانين الإنسانية لا تتناول كافة السلوكيات الإنسانية، كذلك هناك نقطة هامة جديرة بالملاحظة ألا وهى اختلاف هذه القوانين الإنسانية من مكان إلى مكان، ومن عصر إلى عصر، إن جميع هذه القوانين الإنسانية والتشريعات البشرية تعرف اصطلاحًا باسم «القانون».

والقانون هو مقياس وعن طريقه يمكننا أن نمتدح أونذم السلوكيات الإنسانية إن هذا القانون لا يترك أى شكل من أشكال الأفعال الإنسانية المختلفة إلا وتطرق إليه. إن القوانين والتشريعات الإنسانية تشكلت وفقًا لحاجات المجتمع وتطوراته التاريخية، ولهذا كانت سمة القانون والتشريع الإنسانى هى التغير والتجدد المستمر وفقًا لاحتياجات المجتمع التى تتغير وتتطور من عصر إلى آخر.

وهو كما يتضح من مفهومه هذا أنه يختلف من القانون الإلهى الذى يميزه الثبات ويتصف بالعمومية والشمولية بحيث تدخل فى نطاقه وتندرج تحت لوائه كل السلوكيات البشرية.

إن هذا النظام هو قانون الله يظل ثابتًا لا تمسه يد التغير والتردد وهو يأخذ مكانه فى روح الشخص الحكيم فيوجهه ويرشده إلى الطريق القويم وهو يساعد الإنسان على فهم الأشياء فهمًا جيدًا. إن إدراك هذا النظام وفهمه هو الحكمة بعينها وعلى أساسه يعمل العقل موجهًا ذاته من ناحية والسلوكيات الإنسانية من ناحية أخرى وفقًا لذلك القانون السرمدى.

ويبدو أن أوغسطين قد استوحى فكرته هذه من الفكرة السابقة التى قال فيها بوجود حقائق أبدية فى العقل البشرى وعلى هذا فإن القانون الأبدى يتطابق ويتماثل مع الحقائق الأبدية وهذا ما يفسر بمنتهى البساطة وجهة نظر أوغسطين فى السلوكيات البشرية. ولأهمية الأحكام الأخلاقية عنده نجده يصف القانون الأبدى بأنه شعاع صادر عن الحقائق الأبدية يتجه نحو العقل البشرى، وعلى هذا فإن نظرية الإشعاع الإلهى كما نلاحظ قد ارتبطت عند أوغسطين بالقيم الأخلاقية وعلى ذلك فالضمير الإنسانى ما هو إلا عقل يعرف جيداً القانون الأبدى «فالقانون الداخل ينطبع فى القلب ذاته».

Lex intima, in ipes corde conecripta

فالضمير عبارة عن فكر قوته مطلقة وسلطته غير محدودة لأن حكم الضمير مشاركة لفكر الله الخالق فالعقل يعرف ذاته بالنور الإلهى عن طريق الفكر. ويكتسب الفكر قيمته من نور الحقيقة.

إن الوعى العقل يمثل هذا النظام هو الذى يؤدى إلى الفضيلة؛ لأن الفضائل هى التى رتبت هذا النظام وهذا النظام يوجه الرغبات الإنسانية إلى التوازن وهذا بدوره يحقق السعادة Beatituds التى تتحقق عند رؤية البعض. إن الحياة الإنسانية ما هى إلا حلقات مستمرة للكفاح الأخلاقى الذى يهدف إلى أخذ الطريق المؤدى إلى السعادة.

الفصل السابع

اللـــــه والعـــــالم

الله والعالـــــم:

إن النظام هو تعبير عقلى فى العقل الإنسانى فالنظام العقلى يهدف إلى إصدار الأحكام على أن يكون الحكم صحيحاً. إن النشاط الإلهى دائماً ما يحقق هدفه الذى قام الفعل الإلهى من أجله. فالعالم المخلوق إنما هو نتاج أو ثمرة الفعل الإلهى، ولهذا فهو يقوم على نظام عقلى محكم منبثق عن حكم الله. وهكذا يحاول أوغسطين من خلال النظام فى العالم أن يوجد صلة بين العالم والله غير أن نظام جميع الأشياء ليس محدداً بوظيفة واحدة وإنما له أهداف متنوعة يهدف لتحقيقها وحينما يتحدث أوغسطين عن النظام الذى نراه فى العالم الدنيوى يراه نسخة مبسطة من النظام فى العالم العلوى من حيث مصادره ومنابعه الأصلية؛ فالله صورة نعرفها بمناقشتنا للموضوعات الدينية، إن أوغسطين يؤمن بأن نظام العالم تماماً كما نشعر به يمثل حدود العقل الإلهى ونشاطه غير أن أوغسطين لا يهدف من وراء هذه المجادلة إلى إثبات وجود الله وكينونته وليس هدفه هو الشعور بالله من خلال نظام العالم، من خلال بهاء المخلوقات وإنما يهدف أوغسطين إلى الوصول إلى الأخلاق والعقيدة. وفى مؤلفه الشهير «الاعترافات» نجده قد فكر فى الوصول إلى الشعور بجمال المخلوقات والنظر إلى نظام العالم على أنه نتيجة للنظام الأخلاقى.

ومن الواضح أن محاولة أوغسطين لإثبات وجود النظام والجمال فى العالم تهدف من وراء ذلك تقرير مسئولية الله عن هذا النظام والجمال فى العالم؛ فالله قد خلق العالم ووضع نظامه وهو يهتم به ويصرف شئونه وإننا لنرى الله من خلال العالم أى من خلال نظام وجمال العالم. فنحن نعبد الله ونتدبر صنعته، ولعل ذلك يؤدى بنا فى النهاية لتأكيد وجود الله فنحن نرى الله فى العالم والوسيلة هى الإشعاع بالتنوير الإلهى. فالمعرفة الإنسانية تبحث عن الفهم والإدراك الكامل لموضوعاتها وحينما تنجح فى تلك المهمة فإنها

تصبح معرفة حقيقية. أما المعرفة الإلهية فإنها لا تبحث عن موضوعاتها بل تخلقها وهى معرفة حقيقية على الإطلاق وهكذا فإن المعرفة الإنسانية معرضة للصواب والخطأ أما المعرفة الإلهية فهى الصواب بعينه وعلى ذلك فإن المعرفة الإلهية للأشياء هى فعل خلاق يهب الوجود للمخلوقات فى البداية ثم يعتنى ويهتم بشئون هذه المخلوقات بعد ذلك، المادة التى تخلق فيها الأشياء إنما هى من صنع الله الذى خلقها وأوجدها من العدم.

وبعد هذا العرض الذى تعرضنا فيه لمناقشة عقيدة الخلق عند أوغسطين يوجد سؤالان ينشآن من وجهة نظره فى الخلق وهما سؤالان ذوا بعد فلسفى. فالأول يختص بمعالجة أوغسطين للزمن والآخر يختص بنشاط ووظائف المخلوقات على وجه العموم.

أما مشكلة الزمن عند أوغسطين فقد كانت نتيجة مباشرة لعقيدته فى الخلق من العدم (من غير شيء) ex mihilo. وإذا كان الخلق قد تم بالفعل من غير شيء، فمعنى هذا أنه بداية مطلقة، ولم يكن شيء قبله. ومن هنا تأتى مشكلة الزمن... فإذا كان العالم قديماً (بلغة أرسطو) لم تكن هناك مشكلة أما أن يكون العالم حادثاً فمعنى هذا أنه لم يكن ـ له وجود فى فترة من الفترات.. تلك التى سبقت خلقه.. وهنا نتساءل : ما حكمة الله فى اختيار هذا التوقيت لخلق العالم لماذا لم يخلقه قبل هذا الزمن أو بعده على سبيل المثال؟ ويبدو أن أوغسطين يرى أنه قبل خلق العالم لم يكن هناك زمن وذلك لأنه يعتبر الزمن عبارة عن أحداث جزئية أو عبارة عن سلسلة من الحوادث؛ لأن الزمن ما هو إلا علاقة بين الأشياء والأحداث، ثم يعود أوغسطين مرة أخرى ليصف الزمن كما لو كان حادثاً أو سلسلة من الأحداث.. ولكن كل هذا يؤدى بنا لنتساءل «ماذا حدث قبل الزمن؟» وهو سؤال يتشابه مع أسئلة العصر الحديث كأن نسأل مثلا: «ماذا حدث قبل عام ١٤٩٢م؟».

ولنناقش مفهوم الزمن من الناحية اللغوية. الزمن إما ماض أو حاضر أو مستقبل. أما الزمن الماضى فهو يشير إلى شىء لم يعد موجوداً الآن ونسميه «ماضى» فنقول إن هذا الشىء أو ذاك «كان» ولا نقول «يكون». وبالمثل فإن الزمن المستقبل ليس له وجود فى الحاضر ولكنه «سيكون». وهكذا يظل الزمن المضارع وحده يمثل التعبير عن الحقيقة ـ الواقعة ـ ولكن ما هو الزمن المضارع؟ إنه هذا العام... وهذا الشهر.. وهذا اليوم. ولكن إذا كان اليوم ٢٤ ساعة فإن الساعة قابلة للانقسام لا إلى دقائق فحسب بل إلى ثوانى، وكذلك إلى لحظات. والمحصلة أننا وجدنا أن الزمن المضارع هو النقطة التى يتحول عندها المستقبل إلى ماض. ويذكر أوغسطين أننا نقيس الزمن ومروره بوعينا له.

وفى الوعى العقل، فإن أوغسطين يقترح أن كل ما هو ماض بالفعل له وجود حاضر فى العقل، وبالتحديد فى الذاكرة وأن المستقبل نوع من التنبؤ.

ولكن أوغسطين لم يذكر أن معنى كلامه هذا أن الماضى والحاضر يوضحان الحقيقة، ولكنه فقط يصف الماضى والمستقبل بأنهما حاضران فى الذهن وبالتحديد فى الذاكرة. كذلك يرفض أوغسطين اعتبار الزمن نوعاً من أنواع الحركة. على أية حال فإن أوغسطين يؤمن بإدراك العقل للزمن.. ويعتقد أن إدراك العقل للزمن الماضى هو «امتداد للخارج». إن مثل هذا الامتداد Distentis العقلى للخلف أو للأمام إنما هو وعى بالزمن وإدراك له. هذا هو الحل الأخير الذى قدمه أوغسطين لمشكلة الزمن ويقول رأيه صراحة فى ذلك:

«إن الوقت ـ فى اعتقادى ـ لا شىء أكثر من كونه امتداداً رغم أننى لاأعرف لأى شىء بالتحديد يكون هذا الامتداد، لكنه ربما كان امتداداً للعقل نفسه». أما المشكلة الثانية التى نشأت بسبب عقيدة أوغسطين فى

الخلق.. والتي نتطرق إليها هنا، فهي التي تتعلق بنشاط وتطور ووظائف المخلوقات جميعاً. فيذكر أوغسطين أن الله لم يخلق جميع الأشياء منذ البداية ولكنه خلق كائنات مختلفة في ظروف مختلفة. فبعض الكائنات خلقت منذ البداية والبعض الآخر انتظر الوقت المناسب لميلاد وجوده وتكوين بيئته التي تستقبله وتحقق ظهوره. وهو يشبه هذه الكائنات التي لم تكن منذ بدء الخليقة بالنباتات التي لا تنمو منتظرة الجو المناسب والمناخ الملائم لنموها ووجودها. وهذه الفكرة من الواضح أن أوغسطين قد استلهمها من الفكر الرواقي.

إن بعض إجابات أوغسطين على بعض الأسئلة لم تكن إجابات حقيقية. فعند هذا السؤال أو ذاك يجيب بقوله «إن الله فعل ذلك». غير أن الأسئلة في حد ذاتها تبحث عن تفسير وشرح لما تستفسر عنه ولكن إجابة أوغسطين على هذا النحو تفترض الإيمان المسبق بقدرة الله على الفعل. إن الله موجود في كل شيء.. ذلك هو ناموس الطبيعة.. كذلك فإن القوانين والنظم التي تقع الأحداث وفقاً لها هي من وضع الله.

ورغم أن قدرة الله ليست قدرة تعسفية هوجاء Potentia temeraria وإنما هي قدرة حكيمة Potentia virtute. ورغم أن أفعاله في العالم هي خلق الأشياء.. ورغم كل ذلك فإن الله لا يحدد بطبيعة خلقه.. وذلك لأن قوته غير محدودة فهو قد خلق الأشياء وأوجدها، ولكنه لم يخلق ولم يصدر عن أحد غير ذاته.. إنه وجود كامل في ذاته وبذاته. ونحن لا نستطيع أن نصفه بأي شيء فهو فريد لا يماثله شيء على الإطلاق.. فقدرته مطلقة وقوته لا يحدها حد. إن توافق حادث معين مع النظام الطبيعي فإننا نستطيع القول بأنه قد سبب بواسطة عوامل متنوعة تشكل في مجملها القانون الطبيعي. غير أن السبب الأول والعلة الأولى لجميع الحوادث هي الله.. وإذا كنا نرجع الأحداث والشواهد المرئية لأسبابها القريبة، فإن هناك من الأفعال

ما لا نستطيع أن نرجعه للقانون الطبيعى.. ولدينا الكثير من الأمثلة على بعض الحوادث والأفعال التى تخطت الناموس الطبيعى وطرحت النظم الكونية أرضاً.. كما يحدث فى المعجزات بحيث يتعطل القانون الطبيعى عن العمل... فإذا سلمنا بأن الله هو واضع نظام العالم ومشكل قوانينه وسننه فإننا نتقيد أيضاً بأنه وحده القادر على خرق هذا الناموس ببعض الأفعال الخارقة للطبيعة مثل المعجزات. فلا يوجد شيء يحد من حرية الفعل الإلهى فى الطبيعة. ولكن على الرغم من ذلك فإن الله يحترم ويقدر طبيعة مخلوقاته فيقول أوغسطين:

«إن الله يحكم كل الأشياء التى خلقها بطريقة تسمح لهذه المخلوقات بأن تسلك السبل المناسبة لهم».

وعند هذا الحد نجد أنه من المناسب أن نقطع هذا العرض الذى تناولنا فيه فكر أوغسطين فى طبيعة العالم المخلوقة. وهو خطوة بناءة على طريق البحث الأوغسطينى الذى يهدف للوصول إلى الحكمة التى يسميها أوغسطين «الفلسفة» Philosophia. ولقد كان منهج بحثه الذى بدأه منذ شبابه يقوم على برنامج ينص على:

«رغبتى هى أن أعرف الله وأن أعرف روحى ـ لا شيئاً آخر مهما كان هذا الشيء».

الباب الثانى

القديـــس توما الإكوينى

الفصل الأول: حياته مؤلفاته.
الفصل الثانى: النقل والعقل أوالدين والفلسفة طريقا المعرفة.
الفصل الثالث: الصلة بين الأكوينى وأرسطوطاليس.
الفصل الرابع: طبيعة المعرفة البشرية.
الفصل الخامس: الله.
الفصل السادس: الإنسان والأخلاق.
الفصل السابع: خاتمـــة.

الفصل الأول

حياتـه ومؤلفاتــه

حياته ومؤلفاته:

ولد توما الأكوينى St. Thomas Aquinas عام ١٢٢٥م فى مدينة أكوينو الواقعة بين روما ونابولى، لأسرة إيطالية أرستقراطية ذات نفوذ سياسى فى إيطاليا. ومن صباه أوفدته أسرته لدير الراهب بنيديكتى Benedictine فى مونت كاسينو Monte Cassino لمدة تسع سنوات متتالية تعلم فيها العلوم المدرسية. وفى عام ١٢٢٩م التحق بجامعة نابولى، حيث واصل دراسته الجامعية، والتحق بطريقة الدومينكان. ومع أن أسرته لم ترض عن هذا الاتجاه. وحاولت إثنائه عنه لدرجة سجنه، إلا أن توما أصر على نهجه ولم يتخل عن مبادئه.

ونتيجة للضغوط الأسرية التى تعرض لها، رحل إلى باريس وتتلمذ فى الفلسفة واللاهوت على ألبرت الكبير Albertus Magnus لأربع سنوات متتالية من عام ١٢٤٨ وحتى عام ١٢٥٢، وأثناء هذه الفترة أخذ فى الاطلاع والدرس والتدوين،وقد أعجب به الأستاذ أيما إعجاب. وحين ارتحل البرت الكبير من باريس إلى كولونيا رافقه توما الأكوينى، ثم عاد قافلا إلى باريس مرة ثانية، وهناك بدأ فى تفسير «الكتاب» وأظهر براعته العلمية مما جعل الطلاب يعجبون به ويقبلون على دروسه، ونال لقب الأستاذية فى اللاهوت عام ١٢٥٦م وفى عام ١٢٥٩ عاد توما الأكوينى إلى روما ليتولى التدريس فى مدرسة البلاط البابوى، وهناك درس أرسطو على «غليوم موربكا» من النصين اليونانى والعربى والشروح التى وضعت على الأصل. وقد توفى توما الأكوينى عام ١٢٧٤م مخلفاً وراءه بعض المؤلفات الهامة وهى:

١ ـ الخلاصة ضد الوثنيين Summa Contra Gentiles وهى ما يطلق عليه الخلاصة الأولى.

٢ ـ الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica، وهو لم يتم هذه الخلاصة وقد علق المؤرخون على هذا بأن التأمل والاسترسال الفكرى حالا بينه وبين مواصلة الكتابة التى توقف عنها تماماً فى ديسمبر عام ١٢٧٣ .
أضف إلى هذا أن توما الأكوينى وضع شروحاً لأعمال أرسطو ظلت موضع الاعتبار طول فترة العصور الوسطى، ومن أهمها:

١ ـ تفسير العبارة.
٢ ـ البرهان.
٣ ـ السماع الطبيعى.
٤ ـ تفسير كتاب السماء والعالم
٥ ـ الكون والفساد.
٦ ـ كتاب الآثار العلوية.
٧ ـ كتاب النفس.
٨ ـ الحس والمحسوس.
٩ ـ ما بعد الطبيعة.
١٠ ـ الأخلاق.
١١ ـ السياسة.

ومع هذا يشير الكتاب إلى أن مؤلفه «الخلاصة اللاهوتية» يعتبر من أهم ما كتب حيث وجه جهوده لمحاربة مذهب ابن رشد وأنصاره، حتى انتهى الأمر إلى تحريم الرشدية فيما بين الأعوام (١٢٧٠-١٣٢٤).

لقد كان توما الأكوينى بحق فيلسوفاً للكنيسة الكاثوليكية، وكثيراً ما قدم الآخرين وعرف بلقب «الطبيب الملائكى» Doctor Augelicns، وهذا اللقب من الألقاب الشرفية التى كان ينعت بها فلاسفة العصور الوسطى، كما وعرف أيا بأنه «طبيب العامة» Doctor Commonie، ويقصد بهذا اللقب الشخص المختص بعامة من يتعلق بالكنيسة الكاثوليكية، إن توما

الأكوينى يستحق كل هذا التبجيل والاحترام فى تاريخ الفكر الفلسفى، ليس بوصفه فيلسوفاً لاهوتياً، ولكن بوصفه فيلسوفاً خاض مشكلات هامة تتعلق بالحياة الروحية للإنسان.

أما عن أسلوبه، فإن أسلوب توما الأكوينى الأدبى فى التعبير عن أفكاره جاء نموذجاً يتسم بالجفاف، كما يتصف بفقدان جاذبية الذاتية، وفيه تفصيلات جزئية دقيقة، بل ومفرطة فى الدقة، كما أنه يتناول مجادلات ومناظرات جادة، ونقاش وتحاور صريح ومباشر خال من الصحة اللفظية والمنمقات الأدبية التى تشيع فى كتب الأدباء والشعراء. وإذا قارناه بالقديس أوغسطين، على سبيل المثال، نجد أنه لا يشير إلى نفسه فى كتاباته، وكذلك لم يستعمل صيغة الشخص الأول المفرد، وهذا يعنى أن أفكار الذات من أخص صفاته الشخصية التى ظهرت فى أسلوبه وكتاباته، وعلى الرغم من ذلك، فنحن نستطيع من وراء سطور أعماله أن نتحقق من شخصيته وسماتها؛ فهو رجل نادر الوجود، يتمتع بالصفاء والحياة والإخلاص، ويتصف برجاحة العقل، ويندر وجوده من حيث قدراته العقلية الفذة التى أفرزت نسيجاً فكرياً فعالا، ومن العبث أيضاً أن نتصوره كرجل بلا أخطاء، أو أنه فوق النقد. كذلك فإن عظمة كتاباته وأفكاره ستختفى وستظل غامضة إذا حل الإعجاب محل النقد الأمين. إنه إذا تحرر دارس توما الأكوينى من أى تعصب دينى، ومن أية أحكام قبلية أو مسبقة، فإنه حتماً سينجز عملا جيداً يتسم بالحيادية.

ومع أننا نجد النظرات النقدية الكاثوليكية تناولت أعمال توما الأكوينى تناولا يتسم بالإعجاب والثناء، يتضح لنا من الناحية الأخرى أن النظرات البروتستانتية وغيرها من المذاهب لا تتوافر لمعاييرها النقدية عدالة التقييم ونزاهة النقد لفلسفته. لكننا نعتقد من جانبنا أن عقلية توما الأكوينى تختلف تماماً عن أفكار «مارتن لوثر» Martin Luther . ومن ثم لكى تكون محايداً

فى الحكم على الآخرين يجب أن تتحرر أولا من أى أفكار مسبقة، ومن أى أحكام قبلية.

إن توما الأكوينى يعترف صراحة أن الميتافيزيقا Metaphysics عمل لا طائل تحته، ولا جدوى منه، وأن الأفكار الدينية ليست سهلة الفهم، إلا أنه من الممكن تفسيرها وشرحها باعتبارها أحداث سيكو - اجتماعية - Psycho Social Events . ومن هذه النقطة نصل إلى الملامح الرئيسية فى فلسفة توما الأكوينى.

يعتقد توما الأكوينى أن الكون Universe يمكن إدراكه، وهو سهل الفهم، وأن مكوناته وقوانينه يمكن إدراكها عن طريق الفكر الإنسانى المحدود، وعن طريق تتبع ظواهر الكون الواحدة تلو الأخرى وتجميعها فى النهاية نستطيع أن نصل لفهم كامل لحقيقة الكون. وكذا يعتقد أن هذا الكون ذا طبيعة عليا، وأن هذه الطبيعة العليا الخارقة أبدعها الله الذى هو سبب وجودها، وعنه صدرت الطبيعة. كذلك يعتقد توما الأكوينى أن الاتصال قائم ومستمر بين هذين الطرفين؛ المبدِع والمبدَع؛ لأن الإنسان كأثر ومخلوق يمكنه أن يتحقق من فهم بعض الحقائق عن القدرة العليا، ويمكنه أيضاً أن يدرك خالق هذا الكون ومبدعه. وتلك فكرة بسيطة عن إمكانية ومعقولية الربط بين الله والعالم.. بين السبب الخارق للطبيعة، والنتيجة (الأثر) الطبيعية، أى أن الصلة هنا بين سبب ونتيجة... بين خالق ومخلوق، أو واجد وموجود. هذه النقطة تعد من السمات الجوهرية فى فكر ومعتقدات توما الأكوينى، وهى فى اعتقادنا، نزعة لاهوتية تماماً، بالإضافة إلى كونها فلسفية. إنها السمة الجوهرية فى تصور توما الأكوينى للإنسان وكيفية إدراكه، هى أيضاً إحدى أهداف فلسفته.

إن الحقيقة والفهم الذى يجب أن نسعى إليه يتمثل فى محاولة فهم وإدراك طبيعتنا، لأن الحقيقة، والعقل الإنسانى قادر على إدراكها. إن العقل

يدرك الكليات ابتداءً من الجزئيات، وتتبع ظواهر الكون الواحدة بعد الأخرى وتجميعها فى العقل الإنسانى؛ تنتج عنه المعرفة الكلية لهذا الكون.

ولذلك فإن دراستنا لفلسفة توما الأكوينى ستكون مكافأة منا، لأولئك الذين شاركوه إيمانه بأن العقل الإنسانى قادر على استيعاب وفهم الإنسان والكون. إن فلسفة توما الأكوينى، فى كل جوانبها، محاولة لفهم العلاقة بين القوى العاقلة للإنسان، من خلال فهم العلاقة بينها وبين الإله الخالق المخلص عند المسيحيين بوصفه عقلا محضاً وروحاً خالصاً، وذلك كله من خلال فهم الكون.

الفصل الثانى

النقـــل والعقـــل

أو

الدين والفلسفة طريقا المعرفة

النقل والعقل أو الدين والفلسفة طريقا المعرفة:

إن من أهم الحقائق عن العصور الوسطى Middle Ages اتساعها الهائل زمانياً، حيث تبلغ قرابة الألف عام. ويجب أن نسلم أن الرتم فى زمان العصور الوسطى كان رتيباً فى كل أمور الحياة بالمقارنة بما هو عليه الآن. وكذلك كان الحال فيما يتعلق بعالم الأفكار The World of Ideas فى العصور الوسطى لقد كان بطيئاً ومتئداً. غير أنه لا يحق لنا أن نحصر أفكار العصور الوسطى فى هذا النطاق وأن نعامل هذا العصر على أنه عصر غير شيق، لأن فترة الركود والظلام لم تستمر طوال فترة العصور الوسطى وحتى نهايتها. ففى خلال عام ١٥٠٠ بزغت الحركة الفكرية ودارت عجلة العلم الحديث، ولمعت فى الأفق باكورة الفكر الفلسفى المتقن. لقد تألق توما الأكوينى فى فترة العصور الوسطى، وقرابة نهايتها، فقد ولد عام ١٢٢٥، وعاش وتعلم فى هذه الفترة. ولقد تحددت طبيعة فلسفته بما تلقاه من تعليم وأفكار ومعتقدات شخصية، وتأثرت بفكر من سبقوه، ومن عاصروه، من الفلاسفة واللاهوتيين. وشغلت أفكاره نقطة تحول عامة وخطيرة فى تاريخ العصور الوسطى، فأثرت فى عصر من جاءوا بعد وفاته فى عام ١٢٧٤م.

وجدير بالملاحظة أن القرن الثالث عشر الميلادى، وكذا القرن الرابع عشر قد شهد أحداثاً معينة وتطورات كبيرة أثرت فى تاريخ الفكر، وأثرت أيضاً بصورة كبيرة فى المناخ الروحى للعصر الذى نعيشه الآن. وقد يعتقد البعض أن ذلك يرجع لتضارب وجهات النظر بين المذهب الكاثوليكى والمذهب البروتستانتى Protestant الذى أخذ شكلا صريحاً وجاداً لأول مرة فى هذه الفترة حيث ظهر فى شكل نظريات مذهبية محددة.

وفى اعتقادى الشخصى أن الاهتمام الأيديولوجى الجوهرى فى العصور الوسطى تمثل فى العلاقة بين اللاهوت Theology (الدين) والفلسفة Philosophy بين النقل (أو الإيمان Faith) والعقل Reason. أو بعبارة أخرى

بين الإيمان الذى يقذفه الله فى قلبه، والنظر العقلى الذى يتوصل إليه بنفسه.

فى ظل هذا المفهوم أصبح الإيمان نوعاً من أنواع المعرفة، ولكنه ليس النوع الوحيد للمعرفة المتاحة للإنسان (فى عالم العصور الوسطى)؛ لذا ربط توما الأكوينى معرفة ما وراء الطبيعة أو ما هو مجاوز بمعرفة الطبيعة، وبذلك أصبحا نمطا المعرفة عنده. المعرفة الأولى عنده إيمانية يستمدها الإنسان من داخله، أما الثانية فهى معرفة مادية يستمدها من عقله وحواسه. لقد آمن توما الأكوينى بأن الحقيقة واحدة سواء اختص بها العقل فأصبحت حقيقة استنتاجية وقياسية، أو اختص بها الدين فكان السبيل إليها الإيمان والتصديق بالقلب. إن العقل والنقل فرعان من فروع المعرفة يعتمدان على مصدرين مختلفين من مصادر المعرفة، وقد يكونا ملائمين أو غير ملائمين بالنسبة لبعضهما؛ إلا أن المشكلة هنا تتمثل فى أن الإيمان (أو النقل) لا يمكننا تصوره، لأنه وجهة نظر عاطفية، أو لأنه أمر غير عقلانى، إن التصور العقلانى للإيمان Intellectual Conception ـ على ما يبدو ـ هو نقطة الالتقاء المميزة والمشتركة التى يلتقى عندها فلاسفة العصور الوسطى.

توجد ثلاثة طرق مختلفة تتناول الصلة بين النقل والعقل (الدين والفلسفة)؛ وسوف نستخدم هذه الطرق كخلفية أساسية لفهم الطريق الرابع فى النظرة للصلة بين الدين والفلسفة، وتلك هى طريقة القديس توما الأكوينى.

لقد لخص «تيرتوليان» Tertullian فى القرن الثانى رأيه فى الصلة بين الإيمان، أو الاعتقاد الدينى، والفكر الفلسفى العقلى، فى عبارة مأثورة يقول فيها «أنى أؤمن لأنه لا يوجد شىء معقول» Crado quia absurdum تلك هى عبارته التى حلت لنا وجهة نظره من مشكلة الصلة بين النقل والعقل. كذلك هناك عبارة المسيحيين الذين يكتفون بالإيمان وحده كمصدر أوحد

للمعرفة ويقولون: «نحن لا نرغب في برهان أبعد من إيماننا» لأن ذلك هو إيماننا الراسخ والذى لا نؤمن بأى شيء معه، إنه متفرد بذاته، كاف، لا يحتاج لإيمان بجانبه». من الواضح فى هذه القضية أن الفلسفة ليس لها أى دور فى اللاهوت، وأن الفلسفة واللاهوت يبدوان كعدوين لدودين يقفان على طرفى نقيض.

إننا نجد نفس وجهات النظر شائعة ومألوفة فى العصور الوسطى، حيث تتنافى الفلسفة مع التقاليد الدينية، وحيث ينظر اللاهوتيون للفلسفة بنظرة ازدراء ويحذرون من أضرارها، ولكن يجب علينا أن نتذكر أنه فى بادئ الأمر لم يكن هناك أى منافسة بين الفلسفة واللاهوت، حيث كانت الفلسفة بعيدة عن مس معتقدات الإنسان، حتى وعندما بدأت الفلسفة تتدخل فى المسائل الاعتقادية، ظلت بعيدة عن منافسة الدين، من حيث أهدافها وأغراضها. وما يعنينا فقط إنما هو الهدف الذى يعتبر محور الاهتمام، وإلا ما هى وظيفة الإيمان، بل ووظيفة المسيح نفسه، إذا استطعنا أن نكتسب الفراسة المطلوبة ونفاذ البصيرة اللذان يمكننا من الخلاص مستخدمين فى ذلك كافة قوانين الطبيعة، وإذا تمكننا من ذلك، فما هى ضرورة الإيمان؟ وماهو دور المسيح؟

إنه من خلال دراسة هذه النقطة جيداً نستطيع أن نتبين بوضوح أن «تيرتوليان» يفترض من وجهة نظره أن تفسير الحقائق السماوية المنزلة أمر لا طائل من ورائه، ولسنا فى حاجة إليه، ومعنى ذلك أنه يجب علينا أن نؤمن بالإنجيل كحقيقة لا ريب فيها دون جدال أو تفسير.

أما التقليد الثانى الهام وهو الذى يعطى الأفضلية للإيمان (النقل) على الفلسفة (العقل) فهو مرتبط بالقديس أوغسطين، وهذا التقليد يشير إلى الاحتياج للمحاولات العقلانية، ويعترف بإمكانية المعرفة عن طريق العقل، ولكن بشروط ومن ثم فهو يضع ثلاثة شروط للمعرفة من هذا النوع؛ الشرط

الأول أن تكون المعرفة فى الديانة المسيحية ذاتها. والثانى فى الكمال الإلهى.

وأما الشرط الثالث فيتمثل فى الإسهام فى جمع شمل المؤمنين. وشعار هذه الوجهة من النظر هو : «أعتقد أنه بإمكانى أن أفهم» Credo ut Iutelligam أو بالعبارة الإنجليزية I belive that I may understand، غير أن أى فهم عقلانى Intellectual Underdstanding للأمور الدينية أو غير الدينية، يشترط فيه الانتماء للعقيدة المسيحية؛ بمعنى أن الديانة المسيحية هى المحور الذى يحدد فهم واستيعاب كافة الأمور دينية كانت أم عقلية، وهذا هو مذهب «الفيض الإلهى المقدس» Divine Illumination للفكر البشرى، أما إشعاعات الإنسان الطبيعية مثل العقل والذكاء والفكر فيجب أن تتشبع بالله أولا ونؤمن به، ومن هذا المنطلق نبدأ بعد ذلك فى التفكير واستيعاب الأمور التى ترغب فى مناقشتها وفهمها. لذلك فإن مجمل هذه النظرية تدعو لكى يكون الإيمان كعقيدة دينية جوهرية يجب أن يكون قبلياً، وأن يسبق أى فكر، ولا ينطلق إلا من خلاله ومن خلاله فقط لاستيعاب أى فكر، وعلى ذلك فإن المعتقدات المسيحية لا تعتمد على أية براهين عقلية، ولا تتطلب ذلك لأنها أمور مسلم بها فى ذاتها، البراهين تكتسب قيمتها فحسب من كونها توضح أن العقائد الدينية مسلم بها وهى فى حد ذاتها ضرورية ضرورة منطقية.

لكن دعنا الآن نتساءل: لماذا إذن الرغبة فى الاستيعاب والفهم العقلانى طالما أنه ليس ضرورياً للإيمان؟ ولماذا إذن محاولة الفهم؟ وما هى جدوى عبارة «أعتقد أنه بإمكانى أن أفهم»؟ إن الوحى هو كلمة الله، والكلمات ترسل من السماء لكى تستقبل وتفهم. ولكن الفهم الكامل والتام لكلمة الله كحقيقة سوف يظهر فى الدار الآخرة بعد الممات إن الرؤية السعيدة لله تعد غاية عظمى وهى رؤيا عقلانية محضة. لقد وصف «أوغسطين» جوهر ومصدر القداسة على أنها «فرحة الوصول للحقيقة»

Gaudium de Veritate. إلا أن الإنسـان هنا، على هذا العـالم الأرضى، عطش للسعادة، وأى حقيقة، مهما كانت، يصل إليها،سوف تخدم هذا العطش والاحتياج للسعادة. وهكذا فإن فهم الحقيقة على أنها «النور الطبيعى» Natural Light فى هذه الحياة الدنيا ما هو إلا رمز أو نموذج للسعادة المنتظرة فى الحياة الأخرى.

هكذا نجد أن قوام هذا التقليد هو تحويل الإيمان من مجرد عاطفة إلى بناء عقلانى منطقى، ومن ثم فإننا لا نجد فارقاً واضحاً ـ فى هذا التقليد ـ بين اللاهوت والفلسفة فالاثنان يشكلان صرحاً واحداً مشتركاً هو فى النهاية «الإيمان» وهما مختلطان مع بعضهما البعض، نجد أن للإيمان (النقل) السبق والأفضلية على الفلسفة (العقل).

أما التقليد الثالث الذى نرى أنه من الضرورى ذكره فيتمثل فى الأرسطية العربية واللاتينية، وهنا فقط نستطيع أن نتحدث عن أسبقية العقل على النقل (الفلسفة على الدين). إن الجزء الأكبر من كتابات أرسطو، بل ومعظم آرائه الفلسفية الهامة لم تكن معروفة فى أوروبا المسيحية لعدة قرون. لقد عاش أرسطو بفلسفته بين العرب وكانت فلسفته الطبيعية وميتافيزيقاه تدرسان خلال القرن التاسع الميلادى. أما فى فترة القرنين الحادى عشر والثانى عشرالميلادى فقد نبتت فى التربة العربية مدرسة من شراح أرسطو، ويرجع ذلك لسبب هام وهو أن إسبانيا فى ذلك الوقت كانت أرضاً عربية، كذلك فإن الثقافة الأوروبية كانت قادرة على تجديد اتصالها بأرسطو فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلادى. وما يعنينا من هذا التطور هو المشكلة التى أوجدها الاصطدام بين القرآن والكتابات الأرسطية إنه اللقاء على أرض إسلامية بين الدين والفلسفة. فى تلك الفترة كان الدين الإسلامى قد استقر تماماً، كما أثبتت الفلسفة الأرسطية كفاءتها، وأصابت قدراً هائلا من الجاذبية العقلانية، مما دعى بعض المستنيرين من العرب إلى

الاعتقاد بأنها لا تقاوم، ولذا وجد ما يمكن تسميته بصورة ما التعايش بين الفلسفة الأرسطية والدين الإسلامى، ولقد حدث أن واحداً من أعظم فلاسفة العرب وهو «ابن رشد» Averröes (١١٢٦-١١٩٨م) مزج الدين بالتصور العقلانى على أساس أن القرآن دائماً فى حاجة إلى التفسير، إن رجال الدين يقومون بمهمة تفسيره، غير أنهم لا يمتلكون التدريب المناسب للقيام بمثل هذه التبعة. والفلاسفة المحترفون قادرون على إدارة المناقشات المنطقية الضرورية، وهم كذلك أقدر من غيرهم على تقديم البراهين والأدلة، وعلى ذلك فإنهم، وهم فقط المؤهلون لتفسير القرآن.. إنهم المعدون ليخدموا لحكم فيصل فى المصادمات التى قد تنشأ بين العقل والنقل (الفلسفة والدين).

إن أفضل وسيلة يجب أن تتبع لذلك الفرض تقوم على أساس الفصل التام بين الدين ورجال الدين من ناحية والفلاسفة من ناحية أخرى. ومع ذلك إذ حدث تصادم بين الفلسفة والدين، فإن للفيلسوف الحق فى اختيار طريقه، لقد كان هدف هذه الاتفاقية متمثلا فى إيجاد صيغة للتعايش السلمى بين الفلاسفة ورجال الدين.

إن الجزء الأكبر من إسبانيا ـ موطن ابن رشد ـ كان أرضاً عربية، وذلك فى فترة القرن الثانى عشر الميلادى، ولم تكن الرشدية Averroism قد عبرت بعد إلى حدود أوروبا المسيحية، ولكن بحلول القرن الثالث عشر الميلادى وصلت الرشدية اللاتينية Latin Averroism، أو المسيحية، لجامعة باريس. وكان من الواضح منذ البداية أن أفكار ابن رشد تحفظ السبق والأفضلية للعقل على النقل. على خلاف نظرة أوغسطين ـ انسلم. لقد أشارت أفكار ابن رشد إشارات ضمنية إلى أن الفلسفة لم تعد تابعاً أو خادماً، وإنما أصبحت تسود اللاهوت، وقد كانت هذه إشارة لبدء التيار الأرسطى العقلانى الذى بدأ يظهر من جديد، إلا أن المشكلة ظلت قائمة فى العلاقة الوظيفى بين الفلسفة والدين. فما هى وظيفة الفلسفة؟ وما هى وظيفة

الدين، إذن؟ لقد أصبح الصدام وشيكاً، وتطلب ذلك إجراء عملية تسوية أو توفيق بين المزاعم المتضاربة، مما استدعى العثور على حلول جديدة، ولقد قدم توما الأكوينى واحداً من هذه الحلول.

يعزى إلى توما الأكوينى الجمع بين كثير من العناصر المتناقضة فى العصور الوسطى، وكلمة «مركب» Synthesis تحمل فى طياتها نغمة توفيقية للتقييم والاستحسان اللذان ربما ساهما فى الإقناع أكثر من إسهامهما فى الاستيعاب. لذا وجب علينا أن نعترف أن توما الأكوينى بدأ يحيى التوفيقية اليونانية فى الفلسفة الوسيطة، فخلق من الأفكار نسقاً متوافقاً بحيث تتعايش العقيدة الدينية المسيحية تعايشاً منطقياً مع العديد من الأفكار الأخرى. لاسيما أفكار أرسطو وأوغسطين وكذلك بعض أفكار الأفلاطونية الجديدة، حتى أن بعض هؤلاء الفلاسفة وصفتهم الكنيسة بلقب «آباء الكنيسة الأولين».

هناك إنجازان بارزان قدمهما توما الأكوينى فى مجال التوفيقية: أولهما أنه حافظ على عملية الفصل بين الفلسفة والدين، حيث قدم المعرفة من خلال الإيمان وثانيهما اعتقاده أن العقل الإنسانى يستمد معرفته كلها من العالم المحسوس، وهذه الفكرة، كما ترى أرسطية الأصل. وليست من بنات أفكار توما الأكوينى، وقد كانت الإضافة التى ساهم بها توما الأكوينى هى تحديده للعلاقات الوظيفية Relations Functional بين الفلسفة واللاهوت أننا لا نلجأ للعقل وحده نلتمس عنده الحقيقة لأن العقل محدود بالمادة وكذلك محدود بالحواس، ولذا فنحن نلجأ للعقيدة الإيمانية لتكون عوناً للعقل فى معرفة الخالق.

غير أننا يجب أن ننوه أن عملية التمييز بين الفلسفة والدين عند توما الأكوينى لم ينتج عنها ثنائية Dualism فى نسقه الفلسفى لأن تحديد وظيفة كل منهما لم تخل بالوحدة العليا بينهما فى فلسفته. وربما قال قائل أن

موضوع المعرفة Object of Knowledge وجد فى كل من الفلسفة واللاهوت، فكل المعرفة هى معرفة الله Knowledge of God إننا نهدف لمعرفة الله من خلال المعرفة ذاتها وأن الوحي يعطينا المعرفة الأمينة عن الله، وهى معرفة صادرة عن السموات العلى، أى أنها معرفة من المصدر الأصلى، ونحن نعرف عن طريق الوحى أن الله هو علة ذاته، وهو أيضاً علة كل المخلوقات، وهذا برهان أرسطى عن المحرك الأول الذى يحرك كل الكائنات ولكنه لا يتحرك، إنه المحرك الأول، وهو روح خالصة وعقل محض. إذا كان هذا هو شأن المعرفة اللاهوتية والمعتقدات الدينية المسلم بها، فكيف يتسنى لنا إذن الوصول لمعرفة الله عن طريق العقل؟ يجيب توما الأكوينى على هذا التساؤل بقوله إن معرفتنا العقلية التى توصلنا لمعرفة الله تأخذ طريقها ابتداءً من المخلوقات؛ أى أننا نستقرأ مخلوقاته الموجودة فى عالم الأرض هذا Par ea quae facta sunt، أو بعبارة أخرى «أننا نعرف الله من أسفل. فعندما نصف طبيعة أى جزء مخلوق، فمعنى ذلك أنك تصف الله، لأنه لا شيء مخلوق بدون الله. وهكذا نجد أن سبيل الإيمان يعتمد على الإدراك الطبيعى، وأن الإدراك الطبيعى يستلزم رسوخ العقيدة، فهما يخدمان هدفاً واحداً. إن الهدف الأسمى للإدراك الإنسانى هو معرفة الله، والهدف الأكثر علواً وسمواً من ذلك هو التمتع بسعادة رؤيته Visio Beatifica بعد الممات.

يظهر جلياً إذن أن توما الأكوينى لا يشاطر أوغسطين وأنسلم Anselm رأيهما فى مذهب «الفيض الإلهى» للفكر الإنسانى، إنه يبذل مجهوداً خارقاً فى محاولة التمييز بين الفلسفة والدين، وهو يتبع فى ذلك ضرورة منطقية، ولهذا التمييز مبادئ سار عليها توما الأكوينى، وتتمثل فى التعريفات التى أعطاها لكل من الإيمان (النقل) والمعرفة العلمية (العقل) Scientific Knowledge فالإيمان Fides (Faith) يقبل الفكر الذى يؤمن به والعقل يتفق مع الأشياء بطريقتين : الأولى عند معالجة لموضوع معين، ومعلوم،

ويدركه العقل منذ الوهلة الأولى. والثانية عند معالجة لموضوع لا يعرف إلا بغيرة. وهكذا يصبح لدينا نوعين من أنواع الإدراك العقلى للموضوعات، إما أن يكون الموضوع معرف بذاته. أو معرف بغيره، ومن هنا نصل إلى ما نعرفه بالمعرفة العلمية Scientific Knowledge (Scientia). أما إذا كان إدراك العقل الموضوع فيه نوع من الشك أو الخوف، فهذا ما نسميه «الظن» أو الرأى Opinion، أما إذا كان إدراك العقل للموضوع بلا شكوك أو خوف، فذلك هو الإيمان، لأننا إذا وافقنا على (س) على سبيل المثال بدون تأكد أو محاولة تيقن من أنها خاطئة، أو ما شابه ذلك، فهذا يعنى أن (س) تمثل بالنسبة لنا الإيمان.

وتجدر الإشارة إلى أن كلا من الإيمان والظن لا يعتمدان على الحواس؛ أى أنه يبدو واضحاً أنهما لا يتعلقان بما نراه سواء أكانت الرؤية عقلية أو حسية، من هنا يتبين لنا أن الأكوينى يميز بين الإيمان والتفكير العلمى كنوعين مختلفين يندرجان تحت جنس واحد وهو القبول أو الموافقة العقلية. إن التفكير يوافق القضايا المتعلقة بموضوع الإيمان طبقاً للإرادة التى هى بمثابة الدافع أو المحرك الذى يدفع التفكير للتأثر بالله.

من هنا بات واضحاً فى فكر توما الأكوينى أن انفصال اللاهوت (النقل) عن الفلسفة (العقل) ينبع من هذا التحديد: أن اللاهوت أو الدين يتناول القضايا المسلم بها فى الإيمان. أما الفلسفة فتتناول القضايا المسلم بها عن طريق المعرفة العلمية. وفى نفس الوقت فإن اللاهوت (النقل) كمذهب دينى مقدس ـ كما يذكر الأكوينى ـ يظل ذو معنى مزدوج وأثر عقلى، وذلك لأن موافقتها الضمنية مرهونة بالقبول العقلى، لأن الإيمان يفترض مسبقاً الإدراك الطبيعى كأمر مسلم به. إلا أننا نعتقد أن الأكوينى لم يدعى أسبقية (أفضلية) العقل على النقل (الفلسفة على الدين). إن الأكوينى لم يظهر أية رغبة لاستبدال سلطة الاعتقاد اللاهوتية بالفلسفة العلمانية

(الدنيوية). وذلك في مناقشة الأمور المتعلقة بتفسير الإنجيل، كذلك فإنه لم يتبنى فكرة «ترتليان» القائلة «إننى أؤمن أنه ليس هناك ما يعقل» Credo quia qburdum ، كما وقد أبدى الأكوينى معارضة واضحة وصريحة لفكرة أسبقية (أفضلية) الدين على الفلسفة (النقل على العقل). ولكنه شارك أوغسطين وانسلم وجهة نظرهما من حيث إمكانية وجود نوع من الإدراك العقلى للحقائق الدينية الموحى بها، ولكنه ذهب أبعد من أوغسطين، ونظريته فى أسبقية المحافظة على جوهر العقيدة من أى فكر، ولا ينطلق الإدراك العقلى إلا من خلالها.

لقد أقر الأكوينى هذه الحقيقة مع بعض التحفظات حين ذكر أن هناك درجة معينة من التطور العقلى والنضج الفكرى الذى يجب أن يصل إليها العقل البشرى، ثم بعد ذلك يصبح مهيئاً ومعداً لاستقبال الحقائق الكشفية (الموحى بها من السماء). ولعل ذلك يرجع لأسباب منطقية وجيهة يذكرها الأكوينى، ألا وهى أن العقل غير المؤهل، أو الشخص الأمى، لن يستطيع أن يفهم معنى كلمة الله، وبالتالى يكون غير كفء لاستقبال الرسائل الإلهية الموحى بها من السموات العلا.

ويرى الأكوينى أن لفظة الجلالة ذاتها (الله) هى لفظة عقلانية تحتاج لعقل مدرب على كيفية الإدراك والاستدلال العقلانى لكى يدرك ما تعنيه. إن الأكوينى يختلف مع أوغسطين فى نقطة عامة حول أسبقية الإيمان على العقل كضرورة للإدراك العقلانى، فيذكر أن العقل يستطيع بطرقه الخاصة أن يصل إلى العديد من الأفكار الدينية وا لحقائق الإلهية حتى لو لم يكن به فكرة مسبقة عن الإيمان بالوحى ورسوخ العقيدة الدينية، فنحن نستطيع من خلال قوانا الإدراكية أن نتوصل إلى العديد من الحقائق الضرورية للخلاص.

ويقسم الأكوينى اللاهوت (النقل) إلى نوعين مختلفين من الناحية

العقائدية: النوع الأول، هو الأمور الموحى بها، أى التى يأتى خبرها من السماء (من عالم ما وراء الطبيعة). والنوع الثانى، هو الأمور غير الموحى بها (الطبيعية)، حيث أن التفكير العقلانى يستطيع بمفرده أن يثبت بعضاً من الحقائق الضرورية التى تمهد وتدعو للخلاص. أما اللاهوت الموحى به (أى الذى يأتى خبره من عالم ما وراء الطبيعة) فهو قادر على أن يثبت كل الحقائق الضرورية للخلاص. بما فى ذلك الحقائق التى تستطيع إثباتها بدون الرجوع للإنجيل. لكن اللاهوت الموحى به الشامل الكامل لا يتطلب منا إهمال اللاهوت الطبيعى، لأن هذا الأخير جزء من الوحى. والفارق فقط أنه يحتوى على بعض الحقائق التى يحتويها الأول وليست كلها. إلا أن الفارق الحقيقى بينهما ليس فارقاً كمياً بالدرجة الأولى، كما يمكن أن يظن البعض أن اللاهوت الطبيعى يبدأ «من أسفل»، من العالم المحسوس الذى بين أيدينا، ويستمر فى الصعود حتى يصل للعالم السرمدى، حيث الإله مصدر كل الحقائق. وهذه العملية، كما هو واضح، تعتمد على الإدراك العقلانى حيث نستقرأ المخلوقات التى فى عالمنا الأرضى Por ea quae facta sunt، وبذلك فإن قوانا العقلانية الطبيعية تمكننا من الوصول إلى اليقين من خلال بعض الحقائق. لكننا نظل دائماً فى حاجة إلى الوحى (اللاهوت) ليكشف لنا الحقيقة كاملة. ويوضح ما صعب على العقل استيعابه، ولهذا فإننا نلجأ للعقل، ولكننا لا نلجأ للعقل وحده، لأنه محدود بالمادة، وإنما نلجأ للنقل (اللاهوت)، فهما متعاونان ويكمل كل منهما الآخر، ويتمم معرفته، ويثبت عقيدة البشر.

ولكننا نتساءل لماذا يوحى الله إلينا بالحقائق من عالم ما وراء الطبيعة؟ يجيب توما الأكوينى على هذا التساؤل بأن الهدف من هذا هو خلاص البشر وإنقاذهم. هكذا فإن لاهوت ما وراء الطبيعة يبدأ (من أعلى)، أى يبدأ من الحقائق المتضمنة فى كلمة الله، ثم تتقدم الحقيقة إلى أسفل، وهى فى

ذهابها هذا تحمل على عاتقها مهمة شرح وتبليغ حقائق الخلاص. إن هذا «التنزيل» هو صورة من صور «اللطف الإلهى»، وبه تنزيل الحقائق على البشر. وهكذا يكشف الله للإنسان العديد من الضروريات الهامة لخلاصه.

إن توما الأكوينى يقرر فى النهاية أن بعض الحقائق التى يتوصل إليها الإنسان بالإدراك العقلى الطبيعى تحتاج للتدعيم والكشف عن طريق وحى السماء، لأن الدلالة العقلية وحدها لا تكفى، وإنما تحتاج لدعائم الإيمان. ووفقاً لآراء توما الأكوينى نجد هناك نوعين من أنواع الكشف، الأول: هو الوحى والحقائق المعقولة التى لا تحتاج ولا تتطلب الشك، على الرغم من أنها غير مبرهنة. والثانى، الكشف والحقائق العقلية التى يستطيع العقل البشرى أن يبرهنها ويثبتها ويتضح ذلك من التخطيط التالى:

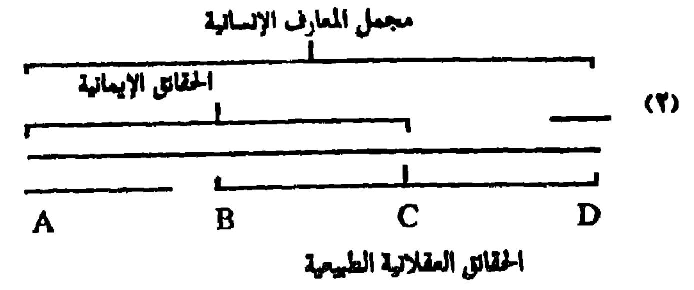
الحقائق الإيمانية

(١)

A — غير مبرهن — B — مبرهن — C

الخط (AC) يمثل الحقائق الإيمانية، بينما الجزء (BC) يمثل الحقائق العقلانية.

أما إذا مد الخط ليغطى كل الحقائق العقلانية التى يستطيع أن يتوصل الإنسان لإدراكها ومعرفتها، فسوف نجد أن التخطيط سيكون كما يلى:



نلاحظ أن القطاع (BC) يشكل غطاءً كاملا، وهذا الغطاء يحتوى جميع الحقائق، سواء أكانت إيمانية أم عقلانية. والتى تتناول قضية وجود الله وخلود الروح الإنسانية.

إن أعظم ما فى فكر الأكوينى أنه نسيج واحد متكامل يأخذ ككل، فهو يربط بين عالم ما وراء الطبيعة والعالم الطبيعى، أو بين الإدراك عن طريق اللطف الإلهى والذى يتقدم من أعلى انحداراً إلى أسفل، وبين الإدراك عن طريق القوى العقلانية للطبيعة التى تتقدم من أسفل صعوداً إلى القمة. ولكننا نلاحظ أيضاً أن القطاع (CB) الممتد من C إلى B من المنطقى أن يعتمد على القطاع (AC) والذى يشتمل على الحقائق العقلانية وليس الإيمانية: إنها حقائق الفلسفة الدنيوية (العلمانية) وهى أيضاً حقائق العلم والمعرفة. أما القطاع (CB) فهو يشمل القطاع (DC) المنظور «من أعلى» ، والقطاع (BC) هو امتداد طبيعى للقطاع (AB)، حيث نجد «عقيدة التثليث» و«الأسرار المقدسة»، أو باختصار حيث نجد الأسرار الكنسية المسيحية، لقد حاول توما الأكوينى أن يحدد بقدر الإمكان وضع النقطة B عن طريق اختصار المسافة بين Aو B بقدر الإمكان. فالنقطة Cمعروفة والقطاع AC يمتد عبر الخط المستقيم ليشتمل على كل الحقائق الإيمانية.

ومن المهم أن ندرك أننا حينما نستخدم المصطلح «برهان» و«مبرهن» فإن البرهان فى مفهوم توما الأكوينى لا يعتمد على أية مقدمات، أو قياسات لاهوتية نابعة من الوحى. وإنما هذه البراهين تعتمد على المبادئ التى يشتمل عليها القطاع DC. إن الأساس فى العقيدة اللاهوتية هو أخذ الحقائق كمسلمات لا تقبل النقاش أو الجدل، غير أن الأساس فى الإدراك العقلى هو أن كل شيء يخضع للتفكير، حتى أنه يتناول بوسائله برهنة حقائق اللاهوت، أى حقائق عالم ما بعد الطبيعة، إنه يبذل محاولات مضنية ومستمرة للفهم، ويستخدم كل طاقاته الطبيعية ليفسر الحقائق الإيمانية. إن

الأكوينى يؤمن بأن الحقائق كلها ذات معنى واحد، ومضمون مشترك، وأنه لا توجد حقيقتين متعارضتين، وإلا أصبحتا غير جديرتين بلقب «حقيقة»، وأن كل من الإيمان والفلسفة يجب أن يؤديان لنفس الحقيقة. فلو أننى ـ على سبيل المثال ـ أؤمن بأن هذا الشيء أو ذاك هو (س)، وأعرف أنه ليس (س)؛ فمعنى هذا أننى أقرر أن هذا الشيء هو (س)، لا (ــ س) فى ذات الوقت، وهذا تناقض.

ويعد خلق الله لهذا العالم نوعاً من أنواع الكشف الإلهى، أو الوحى، وهذا الكشف يعد نوعاً من البرهان العقلى حيث أن هذا العالم بصورته، وما فيه، ومن فيه يمكن أن تدركه القوى العقلية البشرية، فهو بمثابة كتاب مفتوح يستطيع أن يقرأ فيه العقل البشرى.

إن المعرفة الطبيعية للعالم إنما هى معرفة لله، واكتشافاً لذاته الإلهية المقدسة عن طريق معرفة أعماله ومؤثراته فى الأشياء الطبيعية التى هى بين أيدينا (أي العالم). وهنا يقول الأكوينى «إننا نعرف الله فى كل ما نعرف».

فإذا اتبعنا أفكاراً خاطئة عن العالم فإننا سنحصل فى النهاية على أفكار خاطئة عن الله، لأن النتائج متضمنة فى المقدمات، أو أن المقدمات تتضمن النتائج، كما أن كل الثمار محتواة فى البذور. ولذا كان توما الأكوينى يعتقد أنه لا سبيل إلى معرفة الله إلا إذا عرفنا أعماله معرفة صحيحة خالية من كل زيف. وكذلك يجب علينا أن ندرك المفهوم الصحيح للفظة الجلالة (الله) لكى نصل إلى الله، وذلك كله موجود فى الحقائق الإيمانية بالفعل، ولكنه يحتاج أيضاً لبرهان عقلى وتفكير بشرى سليم. وهكذا فإن معرفة الله تعطى للعقل الحرية فى أن يصدر فى المسائل العقلية ما يراه من أحكام. أما إذا تجاوزنا مجال الحقائق العقلية، فعلينا بالحقائق الإيمانية كأساس، ولكن هذا لا يلغى عمل العقل حيث أن العقل قادر أيضاً على تفسير الحقائق الدينية.

هكذا يتم التوفيق بين العقل (الفلسفة) والنقل (اللاهوت)، حيث يثبت الأكوينى أن الأدلة العقلية قادرة على إثبات وبرهنة وجود الله.

ولعل ذلك الرأى قد نادى به كافة فلاسفة العصور الوسطى، كذلك فإننا نلحظ الاعتدال فى فكر توما، حيث يعتقد أن بعضاً من أحكام الدين - مثل أسرار الكنيسة المسيحية - لا يمكن إثباتها، أو برهنتها بالإدراك العقلى، ولكن بعض العقائد الجوهرية فى الديانة المسيحية التى يمكن للفكر البشرى أن يعقلها ويدرك ما فيها مثل فكرة التثليث - على سبيل المثال - غير الحقائق الدينية الأخرى التى لا تخضع للبرهان، والتى يعتقد توما الأكوينى أنها «فوق مستوى الفكر وليست ضده». ولعل هذا الموقف يتعارض مع موقف «وليام الأوكامى» William of Ockham وآخرين يدعون الاسمية Nominalists فى القرن الثالث عشر الميلادى وطبقاً لإرائهم لن نستطيع التوصل لمعرفة الله بأى قوى لإدراكنا العقلى (بالفلسفة).

الفصل الثالث

الصلة بين الأكوينى وأرسطوطاليس

الصلة بين الأكوينى وأرسطوطاليس:

إن تأثير الفلسفة الأرسطية فى فلسفة توما الأكوينى كان تأثيراً جوهرياً لدرجة يصعب معها تمييز الأفكار الأكوينية الأصلية مع أفكار أرسطوطاليس ولعل أوضح هذه الفروق جميعاً والذى لا يحتاج إلى جهد كبير لإدراكه هو أن الأكوينى مسيحى. جاهد قدر وسْعِه أن يكون أرسطياً جيداً ومسيحياً، أصيلاً فى ذات الوقت... ولعل معظم المشكلات الكبيرة قد نشأت لديه بسبب محاولته التوفيق بين هاتين الفكرتين. على أية حال فقد رتب الأكوينى فكره على أساس أنه فيلسوف مسيحى، غير أن فلسفته تشتمل كذلك على عناصر أفلاطونية الأصل، وبعضها استمده من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة؛ غير أن هذا لا ينفى وجود أفكار أكوينية شخصية ذاتية صميمة فى فلسفة توما الأكوينى. ولكن على الرغم من ذلك فإنه من العدل والإنصاف للحقيقة أن نعترف بأن قوته الفكرية الضاربة ليست من أفكاره الذاتية. إن عظمته الكبرى تمثلت فى قدرته على الجمع والتوفيق بين هذه العناصر الفكرية المختلفة وصياغتها فى قالب فكرى واحد ساعده فى الدفاع عن الديانة المسيحية.

هذا التداخل بين الأفكار الأرسطية والفكر الأكوينى تفسره سلسلة من الأحداث التاريخية لتاريخ الفكر الفلسفى. ذلك أنه لقرون طويلة عرفت أوروبا المسيحية الأعمال المنطقية لأرسطو؛ بينما كانت كتبه عن «ما وراء الطبيعة» وكذلك فلسفته الطبيعية ـ كانت مجهولة تماماً بالنسبة لأوروبا المسيحية. غير أن هذه الكتب والمؤلفات الأرسطية كانت منتشرة ومترجمة فى العالم العربى (وإن كانت ترجمتها تفتقد الدقة)... ومع نهاية القرن الثانى عشر الميلادى بدأت الأفكار الأرسطية تظهر فى العالم الأوروبى المسيحى عن طريق الفلاسفة العرب أمثال «ابن رشد» Averros، و«ابن سينا» Avicenna، وشيئاً فشيئاً أصبح النسق الكامل للفلسفة الأرسطية Carpus Aristotelicum ميسراً

لدى المسيحيينَ فى أوروبا، بل ظهرت أيضاً ترجمات دقيقة لمؤلفاته أخذت عن النصوص اليونانية الأصلية.

ومن العسير علينا اليوم أن نفهم أثر إحياء الفكر الفلسفى الأرسطى ودلالاته وكذا لا نستطيع أن ندرك مدى اصطدامه بأفكار مفكرى القرن الثالث عشر الميلادى، فحتى عام ١٢٠٠م كانت الأيديولوجية المسيحية تسود أوروبا دون منافس حقيقى لها على الإطلاق. وسرعان ما ظهرت هناك أفكار أخـرى إلى جـوارها فى ذات الوقت، وشكلت هذه الأفكار فى مجموعها ثلاثة حقائق مميزة وواضحة: (١) الفلسفة الأرسطية التى لم تكن نتاجاً للمفكرين المسيحيين، ولا هى تابعة من الثقافة المسيحية. (٢) أن بعض الأفكار الهامة فى الفلسفة اصطدمت بالأفكار الأيديولوجية المسيحية. (٣) بالنسبة للمسيحيين الذين درسوا أرسطو واستوعبوه جيداً ظهرت لهم فلسفته على أنها التفسير الصحيح للحقائق. وهنا فإن الفلسفة الأرسطية قد خلقت من المشكلات فى العالم الغربى أكثر مما نتصور، ولكن بمرور الوقت بدأ ظهور الدعوة لدراسة الفلسفة الأرسطية فى المدارس والجامعات. غير أن هذه الدعوة لم تصادف نجاحاً كبيراً؛ بل وباء كل محاولاتها بالفشل حتى أن «المجلس الباريسى» فى فرنسا حرم تناول الأفكار الأرسطية فى الفلسفة الطبيعية، وكان ذلك فى عام ١٢١٠م.

هنا تتضح لنا الأهمية التاريخية لتوما الأكوينى الذى استطاع فى هذا الجو المشحون بالتحفز والمصادمات بين الفلسفة الأرسطية الأيديولوجية المسيحية أن يحل المشكلة لكل من الاتجاهين بطريقة جعلت الكنيسة الكاثوليكية نفسها لا تتحرج فى قبولها والموافقة عليها. ولقد تمثل الحل الأكوينى فى تقبل الفلسفة الأرسطية مهما كانت وتطويعها، أو تشكيلها بطريقة لا تجعلها تتعارض مع الدين، وبأسلوب توفيقى فريد بحيث لا تتصادم مع الكنيسة. وفى سبيل هذا الغرض اضطر الأكوينى إلى رفض بعض النقاط

الرئيسية وحذفها كما اضطر إلى تعديل بعضها الآخر بحيث تتفق والمعتقدات الدينية المسيحية. ولعل أشهر أمثلة الفكر الأرسطى التى رفضها الأكوينى هى :فكرة الأرسطية عن العالم والقائلة بأنه قديم وأبدى Eternal and Uncreated، كذلك فكرته عن «المحرك غير المتحرك» Unmoved, Mover والذى يعتقد بموجبه أن الله هو الذى يعطى للعالم الدفعة المحركة الأولى، وبعد أن يقوم بهذا العمل، لا يعود لديه اهتمام إيجابى بالعالم، وهو قطعاً لا يراقب انفعال البشر. إن إلهه إله فلسفى لا لون له، وما هو إلا ملحق من ملاحق نظريته فى السببية.

فى حدود هذا المفهوم الأرسطى يصبح من المستحيل أن تنشأ أى توفيقية بينه وبين المعتقدات المقدسة للكنيسة المسيحية، فلكى تتفق هذه الآراء الأرسطية مع الديانة المسيحية. اضطر توما إلى تطويعها ورفض بعضها مما يتنافى مع أساسيات اللاهوت المسيحى.

إن محاولة الأكوينى للتوفيق بين المسيحية والأرسطية لم تقتصر على الطبيعيات فحسب، وإنما تشمل لاهوت ما بعد الطبيعية أيضاً.

الفصل الرابع

طبيعة المعرفة البشــــرية

طبيعة المعرفة البشرية:

وفقاً لما سبق ذكره، فإنه يمكننا القول بأن توفيقية الأكويني تعتمد على عنصرين اثنين رئيسيين هما: الأول، الفصل الواضح بين الفلسفة والدين. والثاني، الأساس الأمبريقي الذى يفترضه توما الأكويني ويرى أنه ضروري للمعرفة الإنسانية. وسندرك أهمية هذه الأمبريقية عندما نعرض لبعض أفكار الأكويني المتعلقة بالصلة بين الإيمان والمعرفة الطبيعية (الصلة بين النقل والعقل)، وذلك من حيث الافتراض جدلا بأسبقية النقل على المعرفة الطبيعية، أو الإدراك الإنساني. ولكن ماذا يعني الأكويني بالإدراك الطبيعي؟

فى الواقع هناك نوعان من أنواع الإدراك الطبيعى. وهما يعرفا اصطلاحاً باللاتينية Cognitis Sensibitis (المعرفة الحسية) والنوع الثانى، يعرف اصطلاحاً باللاتينية Cognitis Intellectualis (المعرفة العقلية) . غير أن المعرفة الحسية تعتبر من الوضوح بدرجة تجعلنا نصل لأهدافنا مباشرة. هى معرفة متعلقة بالحواس، وذلك من حيث إنها تتعلق بموضوعات مادية محسوسة ندركها عن طريق قوى الإدراك الحسى فينا. ولكننا يجب أن نلاحظ جيداً أن مهمة تجميع هذه المحسوسات وإصدار حكم معين، إنما هى مهمة العقل لا الحس، ولعل أبسط مثال يوضح الإدراك العقلى: هو أن الحس يجمع بمدركاته وأدواته كل ما يدور فى مجاله وفلكه الخاص، ثم تصهر هذه المعلومات الحسية فى بوتقة واحدة لتصبح قالباً واحداً، على شكل حكم أو رأى ذلك هو الإدرك العقلى. وبهذه الطريقة يمكننا أن نستنتج أن الأكوينى يؤمن بأسبقية المعرفة الحسية على المعرفة العقلية. ومن هذه النقطة أيضاً نخلص لحقيقة هامة عند الأكوينى، وهى أنه يعتقد أن الخبرات والمعارف الحسية إنما هى أمور ضرورية لمعرفة الله فى العالم الطبيعى.

وهكذا نرى بوضوح عند الأكويني تأكيداً لإحدى المبادئ الرئيسية في الفلسفة الأرسطية حيث أن أرسطوطاليس يؤمن بأنه لا يوجد في العقل شيء لم يكن من قبل في التجربة الحسية أو بالعبارة اللاتينية:

Nihil in intelledtu quod prius eon Fuertt in sensu

وهذا بدوره يعني ببساطة أن الإنسان ليس لديه أية أفكار نظرية على الإطلاق... حتى عن الله ذاته.

بهذا الاستشهاد الأرسطي يذكر الأكويني أن عقل الطفل الصغير حديث الولادة يكون أشبه بصفحة بيضاء لم يكتب فيها شيء قط، أو بالعبارة اللاتينية: «Tabu'a rase in qua nihil est scriptum»

إن العقل يعتمد على الخبرات الحسية بطريقتين:

أولاهما: مقدرتها على العمل، وثانيهما، محتوياتها، هذا بدوره يعني - في المقام الأول - أن العقل لا يتيسر له معرفة أي شيء بدون أسبقية الحركة الحسية حتى إدراك الذات نفسها لا يتم بدون الإحساس، لأن أول ما يقدم للعقل وكذلك أول ما نعانيه هو المحسوسات. أي العقل يبدأ بإدراك الأشياء المادية المحسوسة قبل إدراكه للمعاني المجردة.

إن مثل هذه الموضوعات الحسية الجزئية هي أول موضوع يعيه العقل مباشرة.

ذلك حيث أن الإحساس يقدم للعقل بعض أنواع التصور المادي للموضوع المدرك، فيستخلص العقل منها نتيجة تساعده عن تكوين مفهوم يفسر هذه الظاهرة، وهذا هو الإدراك العقلي.

إن كل نظرية علمية، وفقاً لرأي الأكويني تبدأ في الحس حيث إنه أساس الإدراك العقلي، وهذا هو تفسير الأكويني «الإدراك الحسي».

أما بالنسبة لـ «الإدراك العقلي» فنجد الأكويني يقرر أن عملية الإدراك العقلي تنشأ عن طريق الحس، غير أن الإدراك العقلي له معنى أكبر من ذلك عند الأكويني حيث أن الجزئيات الطبيعية دائماً لها جانبان، أولهما، جانب حسي، وثانيهما، جانب عقلي؛ بمعنى أن الجزئيات الطبيعية هي عبارة عن مواد يمكن أن يتلقفها الحس مثل اللون والطعم والرائحة والثقل والحجم والشكل والاتساع وما شابه ذلك من أشياء مادية تدركها أدوات الحس. كذلك فإن الجزئيات الطبيعية ذات جانب عقلي، فإذا كان الحس النظري يعطيني اللون الأحمر، فأنا إذن في حالة عقلية تدرك أن هذا اللون أحمر، وليس لوناً آخر، وهكذا نجد أن التجربة الحسية نفسها تحتاج لعقل مدرك لكي يدركها. ومن ثم فإن العقل لم تعد مهمته أن يجمع المحسوسات فحسب ليخرج بالفكرة، وإنما هو أيضاً يقرر مدى صلاحية هذه الجزئيات الحسية بناءً على معلومات سابقة مترسبة في أعماقه، ومعنى ذلك أن العقل (يصدر حكماً) عندما يوجد شيء خارج العقل نفسه، يتفق مع الأفكار التي كونها العقل بداخله؛ أي أن الأفكار الأولى للعقل تعد مقياساً للحكم، وميزناً توزن به الأشياء الموجودة خارج العقل، والتي تتلقفها الحواس، إذن الأكويني يذكر أن الإدراك الحسي يعد ذا أساس حسي من حيث كونه موضوعاً مادياً، وهو كذلك ذو أساس عقلي حيث إن العقل هو الذي يقرر وجوده الفعلي، أو حيث إنه موجود بالفعل Inquantum est ens وليس العكس، وهو بذلك يصبح إدراكاً حسياً ذا أساس مزدوج قائم على الحس والعقل معاً.

ولكننا نسأل أنفسنا عما يعنيه ـ الأكويني ـ بلفظة «موجود». إذا حاولنا أن نفهم حدود مفهوم «الوجود» عند الأكويني في ضوء الوجودية الحديثة، فإننا قطعاً لن نكون على صواب، وإنما سيكون الخطأ رصد لنا. إن الأكويني لا يستخدم اللفظة اللاتينية Existentia (الوجود) وإنما يستخدم

اللفظة اللاتينية esse (الكينونة) وهى المصدر اللاتينى للفعل اللاتينى بمعنى يكون (V. To Be). وغالباً ما يستخدم الأكوينى اسماً بمعنى (كائن) وبذلك فترجم معناها بكلمة existence الإنجليزية أى (موجود). غير أننا سنترجم كلمة esse التى استخدمها الأكوينى ـ وذلك تجنباً لأثانية ملابسات بينها وبين الوجود فى المفهوم الفلسفى فى الفلسفة الوجودية الحديثة التى لا تهتم بدراسة المعانى المجردة ولكنها تهتم فقط بدراسة الوجود العينى الملموس والمحسوس.

ومن الواضح أن هذا الخط لا يوافق الفكر الأكوينى فى تحديده لمفهوم الوجود، y est ens، «إنه موجود بالفعل» لا نجد المصدر اللاتينى Esse «فعل الكينونة» ولكن علماء اللغة اللاتينية يذكرون أنه رغم عدم ظهوره فى هذه الجملة إلا أنه مضمن فى معناها، حيث إن اللفظة اللاتينية Ens هى عبارة عن اسم الفاعل المضارع اللاتينى للفعل اللاتينى الدال على الكينونة. وهى عندما تستخدم كاسم فهى تدل على شىء موجود فى الحاضر، وأحياناً تدل على أن وجود الشىء هو وجود بالفعل أى أنه «موجود فعلاً».

وهكذا نجد أن فكرة «الوجود» ـ وجود الجوهر الحقيقى ـ عند الأكوينى مؤلفة من عنصرين هما essentia aut natura (أى الماهيـة أو الطبيعية)، والعنصر الثانى هو esse (أى الكينونة)، إن الماهيـة والكينونة وجهان لعملة واحدة فهما يمثلان السطح الخارجى، إلا أن التمييز الدقيق بين الماهيـة والكينونة لا يمكننا إدراكه بالحس أى عن طريق المدركات الحسية. غير أن الحقيقة الوحيدة فى هذا المجال وهى فى ذات الوقت الفرق الواضح بينهما هى أننى يمكننى أن أدرك ماهية شىء ما وأعرفه جيداً، مع أنه يصعب علىّ أن أدرك ما إذا كان هذا الشىء موجوداً أو غير موجود. كذلك فى بعض الحالات الأخرى يمكننى أن أدرك أن هذا الشىء أو ذاك

موجود بالفعل (مثل وجود أربعة أرجل للحيوانات التى فى مزرعتى) ولكننى مع ذلك أجهل ماهية هذا الشىء أى لا أعرف سبباً لما هى عليه. ومعنى ذلك أنه فى وسعى إدراك وجود الشىء على الرغم من جهلى بماهيته.

لكننا نجد الأكوينى فى بعض الأمور يضيف الوجود esse للمادية essentia ليجعل المادة حقيقية أو فعلية لتكتسب تلك الأخيرة صفة الوجود بالفعل. تلك هى الفضيلة virtus التى تحول المارة إلى حقيقة فعلية أو كما يقول الأكوينى: «إن فعل الكينونة نفسه هو الذى تتحدد المادة بواسطته لتصبح شيئاً فعلياً» أو بالعبارة اللاتينية

Ipstrm esse estque substantia denominatur

وهكذا يتضح مما سبق أن ماهية المادة (أو طبيعتها) أكبر بكثير من أن تكون محددة أو معينة إن التحديد إنما يكون فى وجود بعض الأشياء فى العقل الإنسانى، وماهية المادة لها دائماً نوع من الوجود حتى لو كانت المادة نفسها غير موجودة بالفعل، وفى حدود هذا المفهوم فينظر الأكوينى إلى الله المنقذ فيميز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل. كما ميز من قبل فى المادة بين الماهية والوجود بالفعل. فالوجود بالقوة أو الاستعداد، وإن كان موجوداً، إلا أن العمل يجعله وجوداً بالفعل، ومعنى هذا أن العمل أو التنفيذ درجة من الكمال لكن القوة أكثر عمومية وشمولية من الماهية، ذلك لأن الماهية تحديد لمجموعة من الوجود بالقوة، أما الوجود بالقوة فى الماهية فهو دائماً قدرة على أن تحدد هذا الشىء أكثر من ذاك الشىء ـ تحدد رجلا أو امرأة أو أسداً. أما القوة فهى تحدد الأكثر من ذلك، هى مقدرة تهب الإنسان القدرة على التنفيذ الحقيقى للأشياء ليصبح وجودها بالفعل.

والقوة متحققة فى الذات الإلهية تحققاً فعلياً، وهذا يعنى أن الله تام الكمال وأن ماهيته (طبيعته) لا تنقصها المقدرة، كذلك فإن المادة المخلوقة

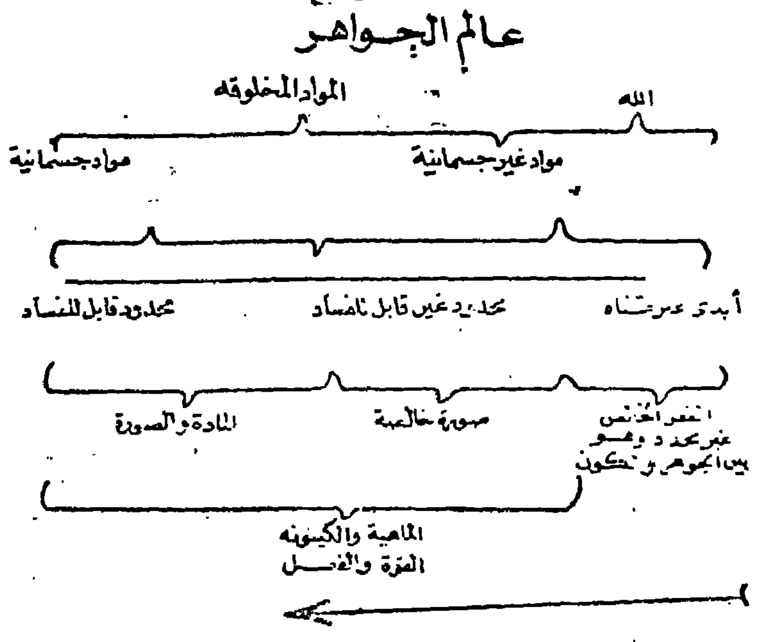
تمثل طبيعتها أو ماهيتها فى عدم الكمال؛ وذلك لأنها تمثل مرحلة وسط بين الكمال المطلق والتنفيذ التام.

والمادة نفسها مؤلفة من شقين هما الشكل والمضمون تماماً مثلما هى مكونة من الجوهر والكون، وكذا من (القوة والفعل) من (جسد وروح)، وبلغة أرسطو من (مادة وصورة).. ويعتقد الأكوينى أن المادة متى تكونت فهى تستقبل الصورة فى نفس الوقت لتصبح Inquantum estens (أى: موجودة بالفعل). وهكذا بالمثل عندما يخلق جسد الإنسان فى ذات اللحظة ينفخ الله فيه من روحه فيهبه الروح أو الصورة لتشارك الجسد. كذلك نلحظ أن الجسد، أو المادة، عند الأكوينى يعتبر فى غاية الأهمية لأنها تميز الإنسان ـ عن الملائكة مثلا ـ من حيث إن الملائكة صورة غير متحققة فى مادة، ولكنها صورة ليست كاملة القدرة مثل الله فهى تفتقد الاستطاعة الإلهية.

ويعتقد الأكوينى أن كلا من الجسد والروح مبدأ قائم بذاته على الرغم من تشاركهما فى الكيان البشرى، ويبدو أن الأكوينى كان يهدف من وراء ذلك إلى إثبات خلود النفس بوصفه مبدأ مستقلا بذاته، لا يفنى بفناء الجسد، ولأنه بدون استقلالية الروح فإن معظم العقائد الدينية المسيحية، تصبح غير ذات قيمة، وهكذا وجدنا أن الجسد (المادة) فى فلسفة الأكوينى على جانب كبير من الأهمية بوصفه معنى سلبياً، اتخذه الأكوينى وسيلة ليفعل من خلاله منطقية خلود الروح بوصفها فكرة جاءت فى اللاهوت وتعتبر من عصب الفكر المسيحى الإيمانى (النقلى).

إن ثمة أشياء ممكنة وجميع ما هو جائز (ممكن) يستمد وجوده من غيره، لأنه قد يتحقق وجوده، وقد لا يتحقق. كذلك فمن العبث أن نفترض أن (الممكن) لديه القدرة على أن يجعل ذاته وجوداً فعلياً، لأن ذلك لو صح ما جاز لنا أن نسميه «ممكناً» فهو فى هذه الحالة يكون واجباً بالضرورة، وهذا غير صحيح لأن الوحيد الواجب بذاته والواهب القوة، والوجود الفعلى لذاته،

هو الله وحده. لاشريك له فى هذه الصفة أو الميزة وهكذا عندما تحدث الأكوينى بالألفاظ اللاتينية عن المعنيين essentia et esse إنما تحدث عن فكرة حاول برهنتها وإثباتها وهى فكرة «الوجود والكينونة» ولقد فصلها ـ كما سبق ـ ولنعرض الآن رسماً تخطيطاً ليوضح ذلك.



يلاحظ من هذا التخطيط (١) أن هناك مجالا لزيادة درجات الكمال Degrees of Perfection، بمعنى أن درجة الكمال تزيد تدريجياً كلما تقدمنا إلى أعلى، أى من المحدود والقابل للفساد صعوداً حتى نصل إلى الله قمة هذا الكمال. (٢) أن هذا الرسم البيانى لا يوضح المادة البحتة Pure Matter ولا القوة البحتة Pure Patency. (٣) ونلاحظ أيضاً فى هذا الرسم البيانى التخطيطى ما هو أبدى سرمدى eternal وما هو قابل للكون والفساد Impersishable

وعلى ذلك فإن المادة القابلة للكون والفساد Persisheble ليست سرمدية وهى بذلك مادة مخلوقة.

وهكذا يصبح من اليسير علينا فهم الفارق الواضح بين الإدراك الحسى والإدراك العقلى. إن توما الأكوينى يعرفنا بالمادة على أساس أنها عنصر ضرورى هام فى ترتيب الأشياء... وليس هناك ما يشين الروح عندما ترتبط وتقترن بالجسد المادى، ذلك لأنه فى هذا الوجود الدنيوى (الأرضى) نجد أن مثل هذا الاقتران هو المصدر والمنبع الذى يمد الروح بالمعرفة.

كذلك من ناحية أخرى يصبح من اليسير علينا الآن فهم طبيعة الإدراك العقلى ولقد ذكرنا من قبل أن موضوع الإدراك إنما هو موضوع عقلى بحيث إنه يثبت «وجود الأشياء بالفعل» Iquantum est ens. ولكن هذا يقودنا أيضاً للتسليم بأن مفهوم العقلانية لا يتصل فقط بمفهوم الكينونة، ولكنه أيضاً مرتبط بمفهوم الصورة والفعل Form and Act. إن أية مادة محدثة (مخلوقة) فإنها تعقل من خلال الصورة والفعل... فالموضوع الفيزيقى إذن يعقل من خلال الصورة.

إن الموضوع المناسب للفكر الإنسانى هو جوهر الشىء، أو وجوده الطبيعى فى قالبه الجسمانى، وهذه النقطة مرتبطة بفكرة توما الدينية عن الكون، والتى تهدف إلى معرفة الموجود والأدلة التى تثبت وجوده. فالله بوصفه فعلا خالصاً وكينونة محضة يمكن أن يعقل ويمكن للعقل البشرى أن يدركه.

وهناك مبدأ عام عند توما الأكوينى وهى النقطة التى تمس الصلة بين الوجود والتعقل وذلك من حيث إن «الكينونة تساوى الوجود المادى» Ens et verum convertnntur.

إن الحقيقة والكينونة وجهان للعالم، فالحقيقة توجد فى العقل والكينونة توجد فى العالم. والحكم العقلى إما أن يكون صحيحاً أو يكون زائفاً، وذلك وفقاً لوجود الشىء أو عدم وجوده. ومن ثم فإن الحكم العقلى

يكون صحيحاً إذا كان له وجود حقيقى فعلى، ويكون زائفاً إذا لم يكن له وجود فعلى. فمعرفتنا للعالم لا تتم إلا عن طريق معرفة وإدراك وجوده الحقيقى، وكذا وجود الأشياء التى بداخله. وعلى ذلك فهى دعوة لفهم العالم سواء من حيث صورته أو مادته، فهى القوة والفعل وكذا إدراك الجوهر والكون.

إن هذه النقطة تمثل نقطة اختلاف جوهرية بين أرسطو (وفلاسفة اليونان على وجه العموم) وبين توما الأكوينى، لأن مفهوم الكينونة أو الكون esse عند الأكوينى غير موجود عند أرسطو. ولأن الأكوينى يربط مفهوم الكون بالله من حيث إن الله هو الخالق الواحد:

«أن تخحق هو أن تهب الكون، حيث إن الخالق يهب الوجود والكينونة لمخلوقاته، إن مفهوم الخلق ليس له وجود البتة عند أرسطو، فاليونانيون كانوا يهتمون بكيفيات الأشياء وجواهر الأشياء وطبيعتها، ولكنهم لم يفكروا فى كينونتها ووجودها وخلقها، على اعتبار أنها أمور واضحة أمامهم.

لكن الأكوينى لم ينظر لمشكلة «الوجود» على أنها أمر طبيعى معروف مسلم به. بل أخذ يبحث فى سبب وجوده وخلقه من خلال عقلية مسيحية محضة. ولهذا كان سؤاله الميتافيزيقى الأول هو «لماذا وجدت هذه الأشياء؟» وتكون الإجابة عنده : «ذلك لأنها منحت هذا الوجود من عند الله» . وهنا تتفق وجهة نظر الأكوينى مع وجهة نظر فتجنشتين Wittgenstein الذى يقول «ليس السؤال عن كيفية العالم وإنما عن وجوده». وبجانب منح الكينونة للأشياء فهناك اتصال بين الله والحقيقة، من حيث إن الله هو الموجود الأول والكينونة التى ليست مسبوقة بأى كينونة أخرى، ولأن الكينونة أو الوجود مرتبط بالحقيقة، فمعنى ذلك أننا إذا سلمنا بأن الله هو الموجود الأول فيجب علينا أن نسلم بأنه كذلك الحقيقة الأولى. وجميع الحقائق متصلة بالله سواء على اعتقاد أن الله هو الخالق المالك لكل ما هو

حقيقى وبدونة لن تصبح هناك حقيقة على الإطلاق، أو على اعتقاد أن الله هو الضامن والكفيل بالأحكام الصحيحة. وثالثاً على اعتبار أننا نعرف الله فى كل ما نعرف من أشياء.

ولذا يصبح العالم ذاته وحى الله الفيزيقى، ويصبح معقولا مثلما هو كائن تماماً. كذلك فإن العقل يستطيع أن يقرأ ويفسر الوحى (الكشف) الفيزيقى ابتداءً من المحسوسات الجزئية ثم صعوداً للقمة حتى يدرك الكليات العقلانية. ومن ثم فإن المعرفة الإنسانية تبدأ بالتجربة والحواس. إن الوجود والكينونة، القوة والفعل، كل هذه الأمور يستطيع أن يدركها العقل بنظره الثاقب فى العالم لأنها جميعاً تدور فى فلك الإدراك العقلى لكننا فى حياتنا الدنيوية هذه لا نستطيع أن نحصل على معرفة مباشرة عن الأشياء غير المحسوسة. فالمعرفة المباشرة هى المعرفة الحسية، أما معرفتنا عن الروح، والملائكة،وكذلك عن الله، فهى معرفة غير مباشرة، وإنما تتم عن طريق وسائط أخرى توصل إلى هذه الغاية. ويصل الأكوينى إلى أن الموجودات التى هى فى عالمنا هذا والتى خلقها الله وأوجدها كانت قبل وجودها عبارة عن أفكار فى عقل الله. وعلى ذلك فإن جميع الظواهر التى تحدث فى العالم المحسوس يجب أن تكون لها علة. وأول صورة العلية (السببية) وهو ما يحدث فى العالم المحسوس من تأثير متبادل بين الأشياء بعضها ببعض، ولأن كل أثر يستلزم بالضرورة مؤثر، فإننا نتدرج وفقاً لذلك فى سلسلة العلل. ولكننا يجب أن نعلم أنه لا يمكننا التدرج إلى ما لا نهاية، لأننا نصل للعلة الأولى وهو الواجد الأول، والخالق الأول، إنه الله، وهى فكرة أرسطية استخدمها الأكوينى واستفاد منها للتدليل على وجود الخالق كعلة أولى.

ولذلك نراه، وفى حدود هذا المفهوم، يقول: إن كل ظواهر هذا الوجود بما فى ذلك العالم الأرضى كانت فى الأصل ـ قبل الخليقة ـ أفكاراً فى عقل الله.

الفصل الخامس

اللـــــه

الله:

إن توما الأكوينى يمدنا بخمسة براهين على وجود الله. هذه البراهين أو الأدلة الخمسة جميعها تعتمد على الملاحظة عن طريق النظر فى الكون.

البرهان الأول: «إن الحس يخبرنا بأن هناك شيئاً ما يتحرك فى هذا العالم. غير أن جميع هذه التحركات تتحرك كل بواسطة الأخرى. وهى عندما تتحرك فهى تنتقل من القوة للفعل، وكلما زاد الفعل زاد الكمال، غير أن هذه الحركات تعتمد كل منها على محرك لها. يتحرك بدوره بفعل محرك آخر، وهذا الآخر له محرك أيضاً وهكذا.

ولكننا لايمكننا الاستمرار إلى ما لا نهاية لأن هذا نوع من العبث.. ذلك لأننا بهذا الأسلوب لن يكون لدينا محرك أول على الإطلاق وهذا لا يتفق مع المنطق، حيث إن وجود حركة من نوع ما، تعتبر دليلا على وجود محرك أول تسبب فى حدوث حركات تسببت هى بدورها فى حدوث هذه الحركة، ولهذا وجب الوصول إلى محرك أول أى محرك لا يتحرك ، فاعل غير مفعول، هذا المحرك الأول ـ كما نعلم كلنا ـ هو الله.

أما البرهان الثانى فهو يتشابه فى بنائه مع البرهان الأول وهو يبحث فى العلل بحيث يذكر وجود سلسلة من العلل يكون لكل علة علة فاعلة، حتى نصل للعلة الأولى التى هى الله، وهو علة ذاته.

أما البرهان الثالث فهو أهم البراهين الخمسة على الإطلاق، وهو يعتمد على برهان (المفكر والواجب) ويذكر الأكوينى أن هناك أشياء ممكنة، وكل شيء ممكن يستمد وجوده من غيره، وهذا الممكن قد يتحقق وجوده بالفعل، وقد لا يتحقق ويظل وجوده بالقوة وإذن فكل ممكن يحتاج لواجب يحققه، وهذا الواجب يعتبر ممكناً لواجب آخر، وهكذا حتى نصل لواجب بذاته، وهو واهب الوجود لذاته ولكل الموجودات ، وهو واجب بالضرورة، والواجب بالضرورة هو الله.

أما البرهان الرابع فبناؤه يتشابه تماماً مع البراهين الثلاثة السابقة وهو يعتمد على الجلال والكمال فى عالمنا هذا الحسى. هذا الكمال وذاك الجلال مصدره يرجع لما هو أكثر كمالا وجلالا، وهذا بدوره يعود لما هو أكمل وأجل منه، وهكذا حتى نصل للكمال المطلق المتمثل فى الله.

أما البرهان الخامس: فيأتى عن طريق النظر فى نظام الكون لنعرف أنه صادر عن علة منظمة، والعالم يخضع لنظام دقيق لا تولده المصادفة ولا يسيره الحظ، ولذا فلابد لنا من الإيمان بوجود علة عاقلة مدبرة تدبر وتنظم هذا العالم وتعتنى به، وهذه العلة المدبرة هى الله.

وهكذا أثبت الأكوينى وجود الله بخمسة براهين وهى على التتالى برهان الحركة وبرهان العلية وبرهان الممكن والواجب وبرهان الكمال المطلق، وأخيراً برهان دقة نظام الكون.

ولكن من الصعب على مفكر العصر الحديث أن يعتبر هذه البراهين، براهين بالمعنى المفهوم فهى ليست براهين بمعنى الكلمة . لكننا نريد أن ننوه أن الخطأ هنا كان فى عدم فهم الأكوينى (اللامتناهى) : ومن الإنصاف أن نذكر أنه ما من أحد من مفكرى عصره استطاع أن يفهم معنى (اللامتناهى) .

ونحن نجد فيلسوفاً مثل Copleston يشاطر الأكوينى رأيه بأن التسلسل التدريجى للأشياء لا يمكن أن يكون لا متناهياً فى اعتماده على غيره. ولكن هذه البراهين لا تسلم من النقد ـ فعلى سبيل المثال ـ فى البرهان الأول يقرر الأكوينى ـ متأثراً بأرسطو ـ وجود متحركات ثانوية لا يمكنها الحركة إلا بفعل محرك أول، بينما هذا المحرك الأول لا يحركه شىء.

... فكيف بدأت حركة العالم إذن؟ ... وما الذى يمنع افتراض وجود محرك سابق على هذا المحرك المسمى «المحرك الأول» ؟ إننا نعتقد أن

الأكويني نفسه لا يستطيع الإجابة على التساؤل، إلا إذا تبنى الإجابة أو الرد الذى أورده William ـ ومن قبله أرسطو ـ بأن المحرك الأول يتحرك ولكن حركته فاعلة وليست غائية. ولكن مثل هذه الإجابة لا يمكن التحقق منها لأنها تعتمد كلياً عن الإيمان (النقل).

إن النقد القوى ضد براهين الأكوينى الخمسة يتمثل فى أنها كلها متشابهة، إن لم تكن متطابقة، فهى فى الحقيقة برهان واحد فقط عبر عنه الأكوينى بخمس طرق مختلفة. كذلك فإن اهتمام الأكوينى بالبحث عن وجود الشىء بالفعل، وعدم اهتمامه بجوهر هذا الشىء وماهيته، بحجة أن التأكد من وجوده هو الهدف الأساسى من البحث العقلى، إنما هو أمر يؤخذ عليه ولأن معرفة وإدراك الوجود الفعلى للشىء لا يتأتى بغير إدراكنا أولا لماهيته وجوهره. كذلك فإن الأكوينى اهتم بإثبات وجود الله فقط دون أن يحاول إثبات صفاته التى وصف بها فى الإنجيل. لقد اعتمد فى حديثه عن صفات الله بالنقل أى الاستشهاد بالصفات التى وصف به إله المسيحيين فى اللاهوت، مثل وصفه بأنه حى، عادل ، حكيم، رحيم، ومحبة... وما إليها من صفات وردت فى الكتاب المقدس. لكننا نلاحظ أن الأكوينى اعتمد فى هذه النقطة على النقل فحسب ولم يحاول إثبات هذه الصفات، مع أن بعض هذه الصفات كان يمكن أن ترتبط بالبراهين التى قدمها لإثبات وجود الله ـ على سبيل المثال ـ عندما يبرهن على أن الله هو واهب الوجود للموجودات فهذا البرهان يدل على بعض صفات الله مثل القدرة والخلق والحب والكمال، ولكن هذا لا يمنع من وجود صفات عند الأكوينى كانت تحتاج لإثبات مثل وصف الله بأنه «حكيم» أو «خبير».

ويرى بعضهم أن هذه الصفات يمكن فهمها بالمشابهة، فمثلا عندما أطبق مفهوم الحكمة والذكاء على الله ، أتوقع منذ البداية وجود علاقة مشابهة بين معانى هذه الصفات عند تطبيقها على الموجودات فى عالمنا

الأرضى، وبين معناها عند تطبق على الله مع الفارق فى النسبة... فإذا وصفنا شخصاً بأنه حكيم أو خير، فمن الضرورى أن نؤمن بأن الله هو رأس الحكمة ومنبع الخير، لأنه يمثل جلال وكمال الصفات التى منح المخلوقات إياها. إن صفات الموجودات عبارة عن قبس من مصدر إشعاع أول هو الله. لكن كل هذا لا يمنعنا من نقد الأكوينى لأن الصفات التى يمكننا إدراكها عن طريق المشابهة ليست لها صفة التأكيد عندما نطبقها على الله، هذا من ناحية. كما أن هذه الصفات لا تعطينا المعرفة الحقة عن ماهية الله وطبيعته هذا من ناحية أخرى. إن الأكوينى اجتهد لإثبات وجود الله عن طريق الإدراك العقلى وترك الأمور المتعلقة بصفاته وماهيته، ونقلها عن اللاهوت أى اعتمد فيها على النقل.

إنه عن طريق علاقة المشابهة يمكننا إدراك بعض صفات الله التى ارتبطت ببراهين الأكوينى لاسيما برهان الممكن والواجب، حيث انتهى الأكوينى إلى أن الله واجب الوجود بذاته Ipsum esse subsistens وهذا يعنى ببساطة أنه لا يوجد تمييز بين ماهية الله (طبيعته) ووجوده.

ومن ثم فإن برهان الممكن والواجب استخدمه الأكوينى مقدمة توصل إلى نتيجة يهدف إليها، ولكنه لم يكن كل المقدمات التى قال بها الأكوينى. فإذا أخذنا ـ على سبيل المثال ـ أيضاً مفهوم الله عند الأكوينى بوصفه «عملا محضاً خالصاً» Actus Purus. وقد يقول قائل بأن الله بوصفه عملا خالصاً ، وبوصفه موجوداً واجب الوجود بذاته، وبوصفه المحرك الأول، وباتصافه بالكمال المطلق وبكونه علة أولى للوجود ومصدراً للنظام فى الكون، قد يقول إن هذه المفاهيم جميعاً «أسماء لله» وأنهم جميعاً ينطبقون على مادة واحدة، وواحدة فقط، وأن هذه المفاهيم جميعاً متماثلة. قد تتفق مع هذا الزعم ببعض التحفظات البسيطة حيث إن مفهوم الله واجب بذاته ـ من وجهة نظرنا ـ يعد أكثر المفاهيم الباقية له.

وسنحاول الآن من خلال مناقشات الأكوينى أن نستنتج بعضاً من الصفات الميتافزيقية لله وسنحاول أيضاً التعرف على بعض صفات وخصائص الله التى وردت فى الديانة المسيحية وفى الكتاب المقدس.

أثبت الأكوينى كمال «ولا محدودية» الله من خلال مفهوم الواجب والذات وعن طريق نفس المفهوم أثبت سرمدية وأبدية الله. ونحن نستشف من براهين الأكوينى أن الله بسيط، لأنه لا جسمانى، وهذا يتفق مع كونه عقلا وروحاً وعملا خالصين. كذلك هو لا جسمانى لأنه لا متناهى، والجسمانية محدودة بإطار معين، كبر أو صغر، هذا الإطار هو فى النهاية قالب تتحدد داخله الجسمانية، ولأن الله لا متناهى، ولا محدود، فهذا يتطلب منا أن نسلم بأنه لاجسد له (لا جسمانى). لقد حاول الأكوينى جاهداً أن يستنتج صفات الله الميتافيزيقية من خلال براهينه الخمسة السابقة... وما يهمنا فى هذا المقام من صفات الله هو أنه (لا متناهى، لا جسمانى، عمل خالص).

لقد استشهد الأكوينى كذلك بصفات الله التى وردت فى الكتاب المقدس مثل أن الله (حى) وهو «محبة» ، ولأنه لا جسمانى فهو عليم وعلمه مطلق. Quod in Deo Perfectissime est Scientia

كذلك فإن وصف الله بالعقلانية الخالصة، يستتبع وصفه بأنه حى، فمادام يعقل فهو يحيا، أو يحيا عاقلا. كذلك فإن وصف الله بأنه عليم وعلمه مطلق يوضح أن الله هو علة الأشياء جميعاً، وهنا يذكر الأكوينى أن الله هو علة الأشياء بذكائه. وبعبارة أخرى أن الله بذكائه وعلمه الكامل استطاع أن يهب الوجود للأشياء جميعاً، فهو بذلك «وهّاب».

ولكن هناك نقطة أخرى يوضحها الأكوينى فيقول أن القدرة تربط العلم الكامل بالوجود الفعلى، بمعنى أن الموجودات قبل أن يمنحها الله وجودها، كانت عبارة عن فكرة، أو معرفة فى عقل الله، ولكى تخرج هذه

المعرفة لحيز التنفيذ لتصبح وجوداً بالفعل، فهى فى حاجة إلى القدرة، وطالما خرجت للوجود بالفعل فهذا يستوجب التسليم بأن الله «قدير». كذلك فالإرادة الإلهية ضرورية لإتمام عملية الخلق. ويضيف الأكوينى بأن الإرادة الإلهية متوازنة مع العقل الإلهى، ولهذا يجب أن نسلم بأن الله «مريد» كما عاقل، وذلك لأن حضور الإرادة يستلزم حضور العقل والمعرفة إذ أننى أعرف الشيء إذا أردته، وعلى هذا فالإرادة تستلزم معرفة مسبقة، وهى نقطة معروفة فى الفلسفات اللاهوتية (الفلسفات التى اعتمدت على اللاهوت) جميعها من حيث اعتقاد أصحاب هذه الفلسفات بأن «المعرفة نسق الإرادة».

لقد ربط الأكوينى بين الإرادة، والمحبة، بوصفهما صفتين من صفات الله، بمعنى أن الحب يتطلب إرادة، وطالما وجدت الإرادة وجد الحب، فالله مريد وكذلك فالله محبة، لأن الحب بوساطة هو عبارة عن «أن تريد الخير لشخص ما».

وهكذا نجد أن من صفات الله أنه حى ومريد ومحب تنبع جميعها من العقل، أو من كونه عقلا خالصاً. وتتضح هذه العلاقة كلها من التخطيط التالى عن طريق انبثاق بعضها من بعض طبقاً لإشارات الأسهم.

حب	حياة	عقل	لا جسمانى	واجب الوجود بذاته
	إرادة	معرفة	لا متناهى	فعل خالص

إن الأسهم توضح أسبقية بعض الصفات على البعض. ولعل هذا يتناقض مع ما قاله الأكوينى من أن صفات الله جميعاً متماثلة، إلا إذا أخذنا كلمة التماثل على أنها تدل على عدم الاختلاف ، لا الأسبقية، بمعنى أننا نفسر كلمة «متماثلة» بأنها جميعاً لا اختلاف بينها ولا تناقض.

وتوجد مشكلات أخرى ترتبط بمحاولاتنا لفهم طبيعة الله وصفاته عن طريق قوانا الإدراكية الطبيعية. ولنسأل أنفسنا على مفهوم الحياة والتعقل

والحب والإرادة والخير وما إلى ذلك من تلك المفاهيم هى ذاتها عندما نطبقها على الله تماماً كما نطبقها على البشر؟ فعندما أقول:

«الله خير» هل هذه تساوى قولى أن: «هذا الرجل خير» ؟

هل وصف البشر بأنهم خيرين يساوى وصفنا له بنفس هذه الصفة؟ هل لا يوجد تميز بين الخير الإلهى والبشرى؟ على أية حال فإن الأكوينى لم يوضح هذا التمييز، واكتفى بقوله إن ثمة علاقة مشابهة مع الفارق التناسبى بين الصفة البشرية وكمالها وذروتها عند الله. ولفهم طبيعة الصفة التى عليها الله يتخذ الأكوينى طريقتين: الأولى تسمى الطريقة السلبية وتعتمد على بعض الصفات عن الله، بناءً على البراهين الخمسة التى قدمها الأكوينى لإثبات وجود الله. فعندما يبرهن الأكوينى أن الله هو المحرك الأول الذى يحرك الموجودات، ولكنه لا يتحرك ، فإنه يصل من هذه المقدمة إلى نتيجة منطقية، وهى أن إحدى صفات الله هو أنه «غير متحرك» وهى صفة سلبية كما نرى.

أما الطريقة الثانية فهى الطريقة الإيجابية وتعتمد أساساً على المشابهة بين صفات الخالق من ناحية، وصفات المخلوقات من ناحية أخرى، على اعتبار أن صفات المخلوقات صور مصغرة من صفات الخالق.

يتضح لنا أن كل من الطريقتين السلبية والإيجابية تهدف إلى معرفة طبيعة الله وجوهره (ماهيته) . ونجد أيضاً أن كلا الطريقتين تعتمدعلى البراهين الأكوينية الخمسة؛ أى تعتمد على معرفة وجود الله. ولهذا يقول توما الأكوينى «إن هذا الموجود الأول الذى نسميه الله استطعنا إثبات وجوده بالبراهين العقلانية، فيجب علينا إذن أن نستخلص منها صفاته» . ويضيف الأكوينى بأن الطريقة السلبية ليست عيباً ولا تشكل نقصاً باعتمادها على نفى بعض الصفات عن الله، وذلك لأننا لا نستطيع أن ندرك أى مفهوم

إدراكاً جيداً إلا عن طريق إدراك نقيضه، فنحن لا نعرف الخير ولا ندركه إلا إذا كانت لدينا فكرة مسبقة عن الشر. وهكذا، فالنقيض يوضحه نقيضه.

ولذلك إذا صنفنا الصفات التي وصف بهاالله سنجد أنها نوعان:

النوع الأول هو الصفات السلبية كأن نصف الله بأنه لا متحرك ولا متغير ولا جسماني وما إلى ذلك. وهنا فإننا ننفي عن الله كل ما لا يليق بمقام الألوهية من كمال، وبالتالي ننفي عنه الحركة، والتغير، والتركيب، والأعراض، والانفعال، والمادة، والجسمية، وما إلى ذلك من صفات تتنافى والكمال الإلهي المطلق. والنوع الآخر هو الصفات الإيجابية مثل أنه عاقل، حي، مريد ، محب، خير، بسيط، وما إليها من صفات الله التي أوردها اللاهوت.

أما النوع الأول فيستخدم المشابهة المنفية ليعطينا الفارق بين صفات الله، وبين صفات الموجودات والثانية تعطينا صورة كمال الصفة الإلهية بالمشابهة بينها وبين الصفات البشرية. ولكننا نلاحظ أن الصفات السلبية التي ذكرها الأكويني عن الله ، تتطلب معرفة مسبقة بصفاته الإيجابية، بمعنى أن العقل البشري يجب أن يعرف أولا صفات الله الإيجابية لكي يستطيع بعد ذلك أن ينفي عنه صفات أخرى. وهكذا نجد أن الصلة بين نوعي الصفات عند الأكويني صلة سلبية. كذلك فإن هذا التقسيم يبدو غير ذي أهمية، لأنني أصف الله بأنه لا متناهي، فهذا يعني أنه ليس محدوداً، وعندما أصفه بأنه بسيط فهذا يعني أنه غير مركب، وكذلك وصفه بأنه ثابت فهذا يعني أنه ليس متحركاً، ووصفه بأنه روح خالصة يعني أنه لا جسماني. ووصفه بالكمال ينفي عنه صفة النقصان، وهكذا. ومن ثم فإن تقسيم الأكويني لصفات الله عمل لا داعي له.

إن استنتاج صفات الله والاستدلال عليها بأي من الطرق، وأيًا كانت الوسيلة، يحتاج لمعرفة مسبقة بثلاث حقائق:

١ ـ معرفة أن الله موجود (أى له كينونة متحققة بالفعل).

٢ ـ معرفة أو إدراك أن هناك مشابهة من نوع ما بين الله والأشياء التى نعرفها ونشاهدها وندركها مباشرة عن طريق قوى الإدراك الطبيعية التى فينا.

٣ ـ وجود نوع من المعرفة الشاملة لطبيعة الله وكماله.

كذلك يمكننا أن نضيف شرطاً رابعاً يعتمد على الشرط الثانى من حيث مشابهة أو مقارنة العلة بالمعلول، أو المشابهة بين صفات الله (العلة الأولى) وصفات المخلوقات بوصفها أثراً للعلة الأولى. ولكن هناك نقطة على جانب كبير من الأهمية حيث إننا إذا وصفنا صفة مثل «الحكمة» فى الإنسان، وذكرنا أنها تشبه حكمة الله، مع الفارق فى التشبيه، حيث إن حكمة الله لها صفة الكمال، فكيف يتسنى لنا ذلك ونحن لا نعرف سوى حكمة البشر وهى حكمة غير كاملة، ونحن لا ندرك فى حياتنا الأرضية صفة الكمال أصلا، فكيف يمكننا إذن تصور أو إدراك الكمال الإلهى، مثل حكمته الكاملة المطلقة؟.

على أية حال فنحن «نكتفى بقولنا إن الله حكيم، وإن حكمته لها صفة الكمال، وهى أعلى من درجات الحكمة التى نعرفها بين البشر».

هذا التفسير الذى قال به الأكوينى يشاطره فيه الفيلسوف Copleston الذى يقرر نفس التفسيرات التى ذكرها توما الأكوينى وأسهب فى بيانها عن طبيعة الله وماهيته وإثبات وجوده والتوصل لصفاته.

الفصل السادس

الإنســـــان والأخـــــلاق

الإنسان والأخلاق:

خلق الله الإنسان بتصوره الخاص، هذه أول المبادئ التى افترضها الأكوينى حينما تناول الطبيعة البشرية. ومن ثم فلكى نفهم وجهة نظر توما الأكوينى بالنسبة للإنسان يجب علينا إذن أن نسترجع فى ذاكرتنا فكرته ووجهة نظره فى طبيعة الله.

إن الحقيقة القائلة بأن الإنسان عبارة عن جسد، أو أنه جسمانى، هى حقيقة عامة تجعلنا نفصله عن الله من حيث هو عقل محض وروح خالصة غير ذى جسم. إن التشابه بينهما ينشأ فى العنصر المعنوى عند الإنسان، والتمثل فى الروح، حيث توجد بعض الصفات المتشابهة فى الروح الإنسانية مع الصفات الربانية - إن صح التعبير.

إن الفكر الإنسانى يعتمد على الإرادة الإنسانية. والحب الإنسانى، تماماً مثل اعتماده على المعرفة، والإرادة والحب مرتبطان عند الله، أى فى الطبيعة الإلهية. وبدون الأفكار فلن تكون للإنسان إرادة، وبدون الإرادة يصير الإنسان بغير حب. ولهذا يقول توما الأكوينى: «إن من يمتلك الفكر يمتلك الإرادة».

ويضيف قائلا: «ومن يمتلك الإرادة فلديه الحب».

إن عقيدة أفضلية (أسبقية) الفكر على الإرادة واضحة غاية الوضوح فى هذه النظرية التى تمس الطبيعة البشرية: والإنسان كذلك حيوان عاقل. وليكن مفهوماً لدينا منذ البداية، أن الروح عند توما الأكوينى تعنى أشياء أكثر من العقل والفكر ومثل كل معاصريه، ووفقاً للتقليد الذى عرفه الفلاسفة القدامى أمثال أرسطو، نجد أن الروح تعنى الحياة الموهوبة أو المبدأ الحى. ولا يوجد خلاف بين مفكرى عصره على النظرية القائلة بوجود أرواح فى النباتات، والحيوانات، وأن هذه الروح تكسب الأشياء صورتها وماهيتها الجوهرية

غير أن الروح النباتية التى للنباتات تختلف عن الروح الانفعالية التى للحيوانات. أما الروح الإنسانية فهى مميزة عن غيرها لكونها روحاً عاقلة. إن عنصر العقلانية يعطى الروح درجة عالية من الرقى. ومن المميزات التى ينفرد بها الإنسان بفضيلة الروح العاقلة هو امتلاكه لقوى الإدراك العقلانى. كذلك فإن نظرية القوى العليا دائماً لها فضل السبق على القوى السفلى. وفى حقيقة الأمر إن الروح تعتمد على الجسد، وذلك لأنه من الناحية المنطقية، نجد أن الوظائف العقلانية تعتمد بطريقة مباشرة ، على الوظائف الجسمية. ولكن من الطبيعى ألا يوجد ذلك الاعتماد عند الله، لأنه من العبث أن نعتقد أن الوظائف العقلانية عند الله تعتمد على الوظائف الجسمية، لأن الله لا جسم له. هذه الملامح التى تميز وتحدد الروح الإنسانية والتى تعتمد على الجسمية كان من الطبيعى أن تستلزم ربط واشتراك الروح فى الجسد.

إن الإنسان يحتل مكاناً وسطاً بين الله والملائكة من ناحية، وبين الحيوانات من ناحية أخرى. وحينما نقول إن الروح البشرية، أو الروح الإنسانية تعتمد على الجسد فهذا يعنى أنها تقع فى مكان ما بين الإنسان والحيوانات الأخرى.

إن وجهة النظر القائلة بأن الإنسان ــ دون غيره ــ حيوان عاقل تأكيد على وضعه المميز، بوصفه الحيوان الوحيد الذى وجد فى التصور الإلهى (فى عقل الله). ووجهة النظر هذه التى يرتبط فيها الإنسان بالعقلانية، هى التى جعلته إنساناً حقاً، ذا صفات إنسانية. ولكنه فى الواقع لم يكتسب صفة الإنسانية بفضل العقل وحده، ولكن بمشاركة العقل مع القوى المادية.

والروح البشرية تحتوى على ثلاثة أنواع من القوى المادية هى: قوة الإرادة Volition or the Power of Will ، قوة الإحساس Sensation (مثل السمع والبصر والشم واللمس والتذوق). وآخر هذه القوى المادية هى

الشهوانية Sensualtiy أو بالمصطلح اللاتينى appetitus sensitivus.

إذن توجد مماثلة بين العقل والإرادة من ناحية، والإحساس والشهوانية من ناحية أخرى، فكل من الإرادة والشهوانية ما هو إلا شهوة أو حيث الأولى شهوة عقلانية، والثانية شهوة حسية. وهذا يعنى أن الإرادة أو الرغبة تميل إلى الناحية التطبيقية أو العملية، لأنه بدون مساعدة العقل العملى، فإن الإرادة أو الرغبة لن تعرف ما الذى نريده،أو ما الذى نرغب فيه وبالمثل فالشهوة الحسية فى حد ذاتها «عمياء» من حيث إن الموضوع نفسه يستمد من الحواس. وهكذا كما تتوازى الإرادة مع العقل، فإن الشهوانية تتوازى مع الحس.

ومن أكثر المصطلحات التى ترتبط بالشهوانية الحسية هى «العواطف» Passions، والعواطف ليست خيرة، ولا هى سيئة فى حد ذاتها، إلا أنها ضرورية للحياة الإنسانية. وهى إما أن تكون عواطف خيرة مثل «الحب» أو تكون عواطف شريرة مثل «الكراهية» والحقد وما إليها.

على أية حال فإن العواطف تنشأ عن طريق المشاركة بين الروح والجسد، حيث هى ذات أصول فى الوظائف الجسدية. كذلك فإن العواطف تمثل أقل الصفات الربانية فى الإنسان.

لا توجد شهوة حسية عند الله ولا عند الملائكة، وذلك لأنهما بلا أجسام، كما أن الخير عندهما خير مطلق غير مرتبط بالانفعال أو العواطف، كما هو الحال عند البشر. كذلك يلاحظ أن العقل الإنسانى هو الوحيد القادر على التحكم والسيطرة على العواطف.

ولما كان الإنسان مزيجاً من روح وجسد، فهو يقطن عالمين: عالماً علوياً وآخر دنيوياً. وهذان العالمان فى حالة صراع دائم. كل يحارب فيه الآخر. ومعنى هذا، وفى حدود هذا المفهوم، فإن الروح والجسد بينهما نوع من الحرب الداخلية فى داخل الهيكل البشرى نفسه.

إن وجهات النظر هذه منقولة عن الديانة المسيحية، وعما ورد فى الكتاب المقدس، وعلى هذا فهى ليست أفكاراً ذاتية لتوما الأوكينى، وبالنسبة له فإن المصطلح «إنسان» يشير إلى وحدة مؤلفة من روح وجسد، وهو بذلك يختلف مع أفلاطون الذى لم يؤمن بالمشاركة بين الروح والجسد، وقال بأن الروح فقط تستخدم للجسد، ولا ترتبط به تماماً مثلما يستخدم الإنسان الملابس.

لكن من الملاحظ أن توما الأكوينى رفض هذه الفكرة الأفلاطونية رفضاً باتاً، وذلك لأن كلا من الحيوان والإنسان يشتركان فى خاصية الإحساس، إلا أن جسد كل منهما يختلف فى جوهره عن الآخر، فهما جوهران ، جوهر إنسانى، وآخر حيوانى.

ومع هذا يضيف الأكوينى أنه يجب أن لا ننسى أن الجسد لم يخلق بمبدأ الشر. ولكن بواسطة الله، ولذا يجب علينا أن نحب الجسد لأنه صنيعة الله.

إن الإنسان متصل بعالمين هما عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة. ودخوله عالم ما وراء الطبيعة يكون عن طريق اللطف الإلهى، وبواسطة هذا الطف الإلهى يصل الإنسان لوضع الكمال. تلك المرحلة التى لا يمكنه الوصول إليها بنفسه.

ويذكر الأكوينى أن:

«اللطف الإلهى لا يهدم الطبيعة وإنما يكملها».

والأخلاقيات هى وظائف رئيسية تساعد فى إعداد وتجهيز الطبيعة البشرية لتبلغ الكمال؛ فالأخلاقيات ــ بهذا المعنى ــ مقدمة للغبطة والسعادة.

ونحن نكرر أن جميع المعارف الإنسانية ــ عند توما الأكوينى ــ إنما هى معرفة لله. ومادام الله هو الغاية القصوى للإنسان فإن ما اكتسبناه من

معارف هى فى النهاية معارف عن هدفنا وغايتنا القصوى. فكما زادت معرفتنا، ازددنا معرفة بالله.. كذلك فإن أجمل ما ندركه فى هذه المعرفة هو الكمال الإلهى المنزه عن كل نقص. وفى حدود هذا المفهوم، فإن الإرادة الإنسانية ذات الشهوة العقلية تتحرق شوقاً؛ حتى تصل إلى العلم بالله.

ويذكر توما الأكوينى أن المبدأ اللاتينى ens et bonum convertuntur، أى «الكينونة والخير متماثلان» . ولأن الله هو الكمال المطلق للخير، فهو كذلك أعلى الموجودات، وخيره كامل، ولا متناه. ولقد وسع خيره كل شىء. بحيث لم يعد من الممكن حده بحد معين فهو لهذا لا متناه. والهدف الأسمى والغاية القصوى للإنسان تتمثل فى سعيه لمعرفة الله وإدراكه.

ولكن ما هدف تلك المعرفة بالله؟ يجيب الأكوينى بأن الهدف الأسمى للإنسان هو رؤية الله فى الحياة الآخر.. ولماذا يسعى الإنسان لتحقيق هذه الرؤية؟ ذلك لأن رؤية الله تجلب الغبطة والسعادة.

إن مصدر هذه السعادة هو «الوصول للحقيقة» التى تعرف بالمصطلح اللاتينى Gaudium de veritate . ونجد أن الوسيلة لتحقيق هذا الهدف المثالى والغاية القصوى Finis ultimus هى الحياة الأخلاقية التى تقود لهذه الغاية مباشرة. ووفقاً لكلام توما الأكوينى فإن كل فعل يحدث ليحقق هدفاً محدداً.

قد يكون هذا الهدف خيراً ، أو غير ذلك، أما بالنسبة لله فالخير هو طبيعة الهدف bonum habet rationem finis إذن هناك الإنسان الذى تحركه الأفكار ليحدث فعلا معيناً، ولنا أن نفترض أن الخير هو موضوع الإرادة وهناك موضوع واحد يمثل الرغبة فى الخير، أى يهدف للوصول لذروة الخير «الله» ؛ ومعنى ذلك أن الموضوع الذى يحرك الإرادة بالضرورة هو الله.

إن الأهداف التى قد يحققها هذا الإنسان على الأرض تعتبر أهدافاً ثانوية «عرضية» وهى كذلك مجرد وسائل للهدف الأسمى. هذه الأهداف الثانوية ليست خيرة فى كل جوانبها، لأنها تتناول كل ما هو إنسانى، والإنسان ليس خيراً محضاً.

ويذكر توما الأكوينى أن «الإرادة حرة فى أن تفعل أشياء مختلفة» وذلك لأن العقل لديه أفكار وتصورات مختلفة للخير. ومن هنا نلاحظ كيف أن الحرية الأخلاقية ترتبط بالأفكار عن الخير التى يحرك بها العقل الإرادة.

أما بالنسبة لله الذى هو خير محض، فإننا نجد إرادة الإنسان ليست كإرادة الله، من حيث إن الإرادة الإنسانية مرهونة بقوانين الضرورة، كذلك فإن العقل والعقل وحده، هو الذى يحدد ما إذا كان الموضوع خيراً أو شراً. وهو كذلك يمكن الإرادة من تأدية الأفعال. كذلك فإن درجات الخير متماثلة مع درجات الكينونة، هذا وفقاً لمقولة الأكوينى بأن الخير يماثل الكينونة.

ولهذا السبب فإن مفهوم الخير تصبح له أفضلية السبق على مفهوم القوة والفعل. كذلك فإذا كانت القوة تعنى المقدرة الكاملة فى الإنسان. والتى عندما تتحقق تصبح فعلا حقيقياً. فيجب أن نذكر أن ثمة قدرات لا يمكن أن يحققها الإنسان بسهولة، لأنه لا يمتلك مقومات وجودها. فعلى سبيل المثال لا يستطيع الإنسان أن يطير مثل الطيور، لأنه لا يمتلك القدرة المطلوبة لتلك المهمة، ولهذا يعتبر الإنسان غير كامل عندما نقارنه بالملائكة، وكذا بالله.

ليس هذا فقط بل إن الإنسان قد يفشل فى تحقيق قدرات موجودة بداخله وقد يكون ذلك نتيجة إهماله أو سوء حظه.

إن إمكانية الحياة الأخلاقية مرهونة بإمكانية التقدم نحو الكمال المطلق للكينونة Pienitudo essendi عن طريق تحقيق القدرة التى نمتلكها وتوجد فى داخلنا. إن لقدرات الإنسانية والقوى البشرية إنما تتحقق وتخرج لحيز الوجود من خلال الأفعال الإنسانية actiones humanae أو الأفعال الأخلاقية Morales Actus والتعبيران وثيقا الصلة ببعضهما. ويمكننا القول أن الفعل الإنسانى ـ بالمعنى الحرفى للكلمة ـ يجب أن يمثل تحقيق القوة الإنسانية، تلك القوة هى التى تميز الإنسان عن باقى الحيوانات الأخرى، وهى التى توجد علاقة المشابهة بينه وبين الله. بهذا المعنى نستطيع أن نقول إن العقل الإنسانى هو فعل حسن، لأنه تحقيق للوجود بالفعل، وذلك لأن الفعل يمثل الموجودات أيضاً. ولكن من الواضح أن مفهوم الخير هنا ليس مفهوماً أخلاقياً كاملا، لأن قوتى «العقل والإرادة الإنسانيتين من الممكن استخدامهما فى الخير والشر على حد سواء. ويبدو أن توما الأكوينى كان على علم بهذه الحقيقة، ولكنه تجاهلها بدليل أن نظريته الأخلاقية بنيت على أساس مفهوم الخير فقط، مع أن الفعل لا يعتبر خيراً مطلقاً، إلا إذا تمثلت فيه جميع أنواع الخير. وهكذا تصل نظرية توما الأكوينى إلى نتيجتها، حيث يقرر أن الخير الأخلاقى يطابق الأفعال الإنسانية حينما نحيا متوافقين مع العقل، أى نفعل أفعالنا وفقاً لما يراه العقل صحيحاً. كذلك فإن القيمة الأخلاقية لأى فعل تتوقف على غاية هذا الفعل، والهدف منه. ولذلك ينصح الأكوينى بتحكيم العقل لأنه هو الذى يحدد غايات الأفعال.. ولهذا نجده يدعو إلى المبدأ القائل بوجوب أن :

«يحيا الإنسان وفقاً للعقل، لأن فى ذلك خيره»

Bonum homis est secundum rationem esse

وعندما يقول الأكوينى بضرورة الحياة «وفقاً للعقل» ، فهذا يعنى أن نفعل أفعالنا وفقاً لما هو صحيح، أى وفقاً لما يراه العقل صحيحاً.

وعندما يتكلم الأكويني عن القانون أو الناموس ، يذكر لنا ثلاثة نماذج مرتبطة به وهي:

١ ـ الكون العام Communitas Universi.

٢ ـ الدولة State.

٣ ـ الأفراد Individual persons.

إن الله هو المسئول عن «النظام الكوني» وهذا النوع من القانون الذى يحكم العالم يسمى القانون الأبدى Lex aeterna وكذلك يسمى القانون الإلهى Lex divina أما القانون الذى ينظم الوحدة السياسية للأفراد ، أو الدولة، فإن هذا النوع من القوانين يسمى بالقانون البشرى Lex humana، وأما النوع الثالث من القانون فهو قانون الأفراد أو الأشخاص، وهو قانون النفس الذى يحكم تصرفات الأفراد وهذا النوع يسمى بالقانون الطبيعى Lex naturalis وهذا النوع الأخير لا يوجد فى العقل البشرى، وإنما هو نوع من التخيل أو التصور للقانون الإلهى السرمدى والذى يوحيه الله للإنسان.

إن المقدرة على أن تقرأ، وتفسر، وتفهم، تتبع القانون الطبيعى؛ بمعنى أن العقل يجب أن يكون هو الموجه للأفراد.

ولنا الآن أن نذكر أن كل الأشياء فى الكون تحكمها القوانين ، وأن هذه القوانين جميعها، وإن اختلفت مسمياتها، فهى فى النهاية ، ذات نوع واحد ووظيفة واحدة. وما يؤكد ذلك هو تعريف الأكوينى للقانون على أنه «قانون إرشادى وتوجيهى» ، أو بعبارة حديثة نستخدمها الآن هى «القانون العلمى للطبيعة». والقانون يشمل وينظم كل ما فى الكون، بما فى ذلك الجمادات والموجودات غير العاقلة مثل الأحجار والأنهار والنباتات والحيوانات.

إن أفعالنا إذا أنجزت وفقاً للقانون أو الناموس الواجب اتباعه، فهى إذن

تعتبر أفعالا إرادية منظمة بالقانون، حيث إنه من العبث أن نعتقد أن في القانون نوع من الجبر، بل ـ على العكس ـ به نوع من التوجيه والتنظيم للإرادة والدليل على ذلك أن إرادة الإنسان حرة، فهو يستطيع في أى وقت يشاء أن يرفض وصاية القانون. ولكنه سيدخل حينئذ في نطاق الفئة المعروفة باسم «الخارجين على القانون». وعندما يتحدث الأكوينى عن القانون:

نجد أن أهمية القانون عنده تعود لسببين جوهريين ذلك ـ أولا ـ حاكم لأفعال الإنسان. وثانياً: لأن لديه قوة دفع هائلة Vim Coactivsm.. وفي الوقت الذى يقر فيه الأكوينى بأن القانون فكر وحكم للأفعال، فإنه يشير إلى الذين لا يمكنهم الحركة إرادياً لأنهم يفتقدون الذكاء والإرادة، ومعنى هذا أنهم جواهر لا تتصف بالذكاء.

كذلك نجد أولئك الذين يرفضون بإرادتهم أن يتحركوا وفقاً لقواعد القانون وهؤلاء هم أذكياء ولكنهم في نفس الوقت جواهر أو كائنات غير مطيعة.

النتيجة الأولى هي اعتراف الأكوينى بأن المخلوقات العاقلة هي موضوع القانون أما القانون نفسه فهو شيء عقلاني. والدليل على ذلك أن الحيوانات وهي غير عاقلة لا تستطيع أن تشارك في القانون الإلهى من الناحية العقلانية.

فالقانون الطبيعى هو الذى يستحث الإنسان على أن يبحث عن الخير، وأن يتجنب الشر. إن مثل هذه المبادئ من الواضح أنها شواهد ذاتية. وعلى ذلك فالطبيعة الإنسانية الحقة تتبع القانون الحقيقى الذى يحكمه العقل.. ومن ثم يصبح السعي وراء الخير أمراً طبيعياً صادراً عن قانون عقلانى.

ولهذا فالإنسان لديه شغف طبيعى للبحث عن حقيقة الله. وللعيش في مجتمع مع الآخرين. وبهذا المفهوم فهو جزء من القانون الطبيعى. فعلى

سبيل المثال يجب على الإنسان أن يتجنب الجهل حتى لا يضر الآخرين الذين يعيشون معه تحت قبة الناموس الطبيعى. ومن الواضح أن توما الأكوينى يربط بين فلسفة القانون وبين الأخلاقيات حيث إن الأخلاقيات تشير إلى نظرية الحق، أو نظرية العدالة، أو القانون الطبيعى. ولذا يعرض الأكوينى لبعض النواهى التى ينهى القانون الأفراد عن القيام بها ليسود القانون الطبيعى، مثل (تجنب الجهل).. (لا تضر غيرك).. (لا تغتاب الآخرين). ومن الواضح أن هدف القانون ـ على هذا النحو ـ هو مساعدة الإنسان على بلوغ الكمال الطبيعى بطريقة ملائمة. وعلى هذا يكون هدفها السلبى هو زجر الإنسان عن الشر. ويخلص الأكوينى إلى أن : «القوانين ضرورية لأنها تنهى عن البغضاء والمنكر وتحث على فعل الخير»، فهي بذلك تنحينا عن الهلاك وترشدنا إلى السعادة.

وحيثما ساد القانون، وجدت الأخلاق، فالأخلاقيات تمثل حقيقة الإنسان الحقة الخيرة بوصفه مخلوقاً أنشأه خالق خير. وهى تهدف وتسعى للوصول بالإنسان لدرجة الكمال. إن قوانين المجتمع البشرى تحفظ قوامه، وتعتنى بتنظيم العلاقة بين أفراده، وتسمو به ليبلغ درجة الكمال، ليشابه كمال الحياة الآخر، والكمال الإلهى مع الفارق فى التشبيه.

ومن ثم فالقوانين هى الخيوط، وهى همزات الوصل التى تربط الكون وتنظمه وتحفظ دورته وتساعده على بلوغ الكمال الطبيعى مثالا للكمال السرمدى.

الفصل السابع

خاتمـــــــة

خاتمـــــة:

يشير نسق توما الأكوينى إلى النزعة التوفيقية التى سادت العصور الوسطى، وفى اعتقادى الشخصى أنه خلق بناءً منطقياً للتوفيق بين النقل والعقل، أو بعبارة أخرى بين الدين والفلسفة.

جمع توما العديد من التيارات الفكرية فى صياغة منسجمة، وقالب واحد. ولقد تمثل التيار الأول الذى شمتله النزعة التوفيقية الأكوينية فى الجمع بين الأفكار اللاهوتية المسيحية والأفكار الفلسفية الأرسطية. كذلك هناك أثر واضح لفكر الأفلاطونية المحدثة فى النسق الأكوينى لاسيما الفكرة القائلة بنقصان الشر على أساس أنه غير كامل الوجود أو الكينونة.

كما أن الأكوينى فى براهينه الخمسة التى حاول أن يثبت بها وجود الله قد استمد هذه البراهين من الديانة اليهودية والفلسفة العربية. كما نجد فى آرائه وأفكاره كثيراً من الأفكار التى قال بها آباء الكنيسة الأوائل.

وإذا حللنا كلمة «التوفيق» أو «التوليف» نجد أنها تعبر عن تجانس كامل بين النقل والعقل فى الفكر الأكوينى. إن فلسفة توما الأكوينى تجمع بين الفلسفة واللاهوت بعقلية دينية مسيحية فريدة.

إن التوفيق أو التوليف يعتبر سمة رئيسية، وظاهرة انتشرت ، ليس فى فلسفة توما الأكوينى وحده، بل فى فلسفة جميع فلاسفة العصور الوسطى، غير أن بعض النقاد قد وجه نقداً لاذعاً للتوفيقية أو التوليفية ومن هؤلاء النقاد Johu Duns Scotas (١٢٥-١٣٠٨م) وأيضاً Willim of Ochoham (١٢٨٥ - ١٣٤٩م) ، وهما إنجليزيان. ويرى بعضهم أن نزعة التوفيق بين الدين والفلسفة ميلاد جديد للفلسفة، وهى ميلاد جديد للاهوت أيضاً، إنها نظرة جديدة لله، وللإنسان، وكذلك فإن فلسفة توما الأكوينى كانت تطوراً جديداً من حيث الفكر، إذ أنها فصلت بين المذهب البروتستانتى والمذهب الكاثوليكى.

كما اعتبرت فلسفة توما الأكوينى بمثابة حل لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين ولقد تحقق ذلك عن طريق بناء فكرة بطريقة تساعد كلا منهما على التعايش السلمى أى فى وضع التكامل لا التناقض. فكليهما يتمم الآخر، وكلاهما يوضح ما خفى وما غمض فى الآخر، إن إعادة اكتشاف الفلسفة الأرسطية فى أوروبا المسيحية خلقت ثورة فى الفكر المسيحى، وتضاربت فيها الآراء، فجاء الأكوينى ممثلا للوسط المذهبى رابطاً بين الفلسفة والدين فى مذهب توفيقى يجمع بين النقل والعقل، طريق الجمع بين الإدراك الحسى والعقلى من ناحية، وبين النقول اللاهوتية من ناحية أخرى. ولقد قرر مبدأ فلسفياً عرفه أرسطو عندما أرجع المعرفة الإنسانية، والأفكار الإنسانية ، والوظائف العقلانية، للخبرات الحسية، فقد بدأ من حيث بدأ أرسطو ابتداء من الجزئيات المحسوسة وانتهاءً بالكليات المعقولة.

وعلى هذا فالجانب الفلسفى الأرسطى واضح فى فلسفة توما الأكوينى، أما أفكاره اللاهوتية فقد استمدها من الكتاب المقدس (الإنجيل).

بدأ توما الأكوينى كما بدأ أرسطو من أسفل حيث المحسوسات الجزئية وارتقى صعوداً إلى القمة، وهذا متمثل فى الإدراك العقلانى فى فلسفة توما الأكوينى. وبالعكس بدأ الأكوينى من أعلى حيث يوجد عالم ما وراء الطبيعة وتدرج انحداره إلى السفح، وهو قد تأثر هنا باللاهوت ويظهر هذا فى النقل عند توما لأكوينى.

والنقاد السابقون يذهبون إلى أن هناك فجوة كبيرة بين الفلسفة والدين اللذين حاول الأكوينى التوفيق بينهما فى سياق واحد، بين العالم وما عليه من مخلوقات.وبين الله الخالق، وذلك من حيث أن الطرفين من طبيعتين مختلفتين أحدهما خالد سرمدى، والثانى دنيوى، فإذا كان الله كينونة بحتة وروحاً محضة، وعقلا خالصاً وكانت طريقته مطلقة لا نهائية، فكيف خلق عالماً يخالفه تمام الاختلاف؟

وهكذا بنى الناقدان وجهة نظرهما على أنه ليس ثمة همزة وصل بين العالم العلوى وحياتنا الأرضية. ومن الواضح أن هذا النقد يضعف كثيراً اللاهوت الطبيعى ويرد الإنسان مرة ثانية إلى الإنجيل، وحده، أو بعبارة أخرى إلى الوحى والكشف.. إلى النقل دون العقل.

لقد أخطأ الأكوينى عندما اعتقد أن العالم مشابه للعقلية الإلهية، ولكننا نقرر بأن الأكوينى لم يؤمن بالتوافق المنطقى بين العالم والفكر الإلهى، وإنما قال شيئاً مثل ذلك، وذلك لأن العالم قبل أن يظهر إلى حيز الوجود، كان فكرة فى العقل الإلهى؛ إلا أن الناقدين السابقين ليس لديهما أدنى اعتقاد بوجود صلة بين الله والعالم حتى لو كانت هذه العلاقة علاقة مشابهة بين المثال ودلالته أو براهينه.

وينظر كلاهما فى صفات الله مثل وصفه بأنه عالم ومريد ومحبة، يأخذونها أموراً مسلماً بها لكونها فى الكتاب المقدس (الإنجيل). أما القوانين الأخلاقية فهى تكتسب صلاحيتها من كونها متصلة بالله، حيث إن الإنسان ليست له دراية مسبقة بالأخلاقيات، ولكنه استلهمها من الله، وعلى هذا الأساس فالإنسان مدين بالفضل إلى الله الذى يلهمه سبيل الرشاد، لذلك وجب عليه حب الله، وحب الله يعنى إطاعة الله فى كل ما يأمر بلا جدال أو مناقشة. ومن الواضح اختلاف آراء هذين الناقدين عن آراء توما الأكوينى من حيث أن هذا الأخير يعتمد على الجمع بين العقل والنقل، أما هذان الناقدان فسيكتفيان بالنقل عما ورد فى الكتاب المقدس.

ولا يمكننا بأى حال من الأحوال أن ننكر البناء الأكوينى بوصفه بناءً جيداً وفق بين الدين والفلسفة. رغم الهوة التى تفصل بينهما، ولكن الإيمان بمدى أهمية الفكر الأكوينى صادر عن إيماننا بالفلسفة فى الأصل، لأن الفلسفة منطق عقلانى سليم يبدأ بمقدمات منطقية تؤدى إلى نتائج إيجابية توصلنا للحقيقة، فليست الفلسفة ـ كما يزعم بعضهم محاولة للإمساك بالماء.

وفى اعتقادى الشخصى أن التعبير مجازى يمكنه أن يوضح العلاقة المثالية بين الفلسفة والدين (بين العقل والنقل) الذى حاول توما الأكوينى إرساءها فى فلسفته هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن بعض الأفكار التى رفضها نقاده ولم يقبلوها كانت على درجة عالية من الجاذبية التى لا تقاوم.

نماذج من نصوص

توما الأكوينى

نصوص من الخلاصــــة اللاهوتيــــة(*)

(*) استمدت هذه النصوص من الترجمة العربية التى صدرت فى بيروت لمؤلف توما الأكوينى «الخلاصة اللاهوتية».

فى العقل الفعال

هل من حاجة إلى عقل فعال؟.

... والجواب أنه لا حاجة، على مذهب أفلاطون، إلى وضع عقل فعال لصوغ المعقولات بالفعل، بل ربما احتيج إليه لإشراق النور العقلى على العاقل، كما سيأتى. وذلك لأن أفلاطون ذهب إلى أن صور الأشياء الطبيعية قائمة بأنفسها لا فى مادة، وأنها بالتالى معقولة، نظراً إلى أن كل مجرد عن المادة هو معقول بالفعل، وهذه الصور كان يسميها أشباهاً أو مثلا، ويقول أنه بالاتحاد بها تتصور المادة الجسمانية لتقوم الأفراد تقوماً طبيعياً فى أجناسها وأنواعها. وعقولنا نحن ليحصل لها العلم بأجناس الأشياء وأنواعها.

أما أرسطو فلأنه، فى غاية ما بعد الطبيعة، لم يسلم بأن صور الأشياء الطبيعية قائمة بغير مادة، ولما كانت الصور القائمة فى مادة ليست معقولة بالفعل، لذلك اقتضى أن تكون طبائع المحسوسات أو صورها، التى نعلقها، ليست معقولة بالفعل ولكن بما أنه ما من شىء ينتقل من القوة إلى الفعل إلا بتوسط ما هو بالفعل: على نحو ما يجرى للحق الذى يخرج إلى الفعل بمحسوس بالفعل لذلك كان لابد من وضع قوة ما من جانب الفعل، تصوغ المعقولات بالفعل بتجريد الصور عن القيود المادية. وعلى هذا اقتضى وضع عقل فعال.

المجموعة اللاهوتية: القسم الأول

المسألة ٧٩: فصل ٣ المتن.

فى هل العقل الفعال شىء فى النفس؟

... والجواب عليه هو أن العقل الفعال الذى ذكره الفيلسوف إنما هو شىء فى النفس.

وبيانه أنه لابد من أن يكون فوق النفس العاقلة البشرية، عقل أسمى تستمد منه النفس، قوة العقل، وذلك لأن ما كان آخذاً بنصيب، وما كان متحركاً وما كان ناقصاً، يقتضى قبله شىء هو هكذا بالذات وأن يكون غير متحرك وغير ناقص؛ والحال أن النفس البشرية تدعى عاقلة لأخذها بنصيب من قوة العقل، بدليل أنها ليست عاقلة بكليتها بل بجزء منها، وأنها تبلغ إلى عقل الحق مستدلة بضرب من التدريج والحركة، وأن تعقلها ناقص سواء لأنها لا تعرف كل شىء أو لأنها، فى ما تعرف، تنتقل من القوة إلى الفعل. إذن لابد من عقل أسمى تستعين به النفس على التعقل.

وذهب بعضهم إلى أن هذا العقل المفارق بجوهره هو العقل الفعال الذى كما نما يثير الصور الخيالية فيجعلها معقولة بالفعل.

ولكن هب أن هناك عقلا فعالا مفارقاً هذه صفته فمع ذلك لابد من أن يكون فى النفس الإنسانية قوة مستمدة من هذا العقل الأسمى بها تجعل النفس المعقولات معقولات بالفعل. كما أن فى سائر الموجودات الطبيعية الكاملة. علاوة على العلل الكلية الفاعلة، قوى خاصة مركبة فى كل منها، منبعثة عن العلل الكلية الفاعلة، فليست الشمس وحدها تولد الإنسان، بل فى الإنسان قوة تولد الإنسان. وكذلك هى الحال فى سائر الحيوانات الكاملة. والحال أنه ليس فى الموجودات السفلى أكمل من النفس الإنسانية، لذلك لابد من القول بأن فيها قوة منبعثة عن العقل الأسمى، تقوى بها على إنارة الصور الخيالية. وهذا نعرفه بالتجربة. عندما نعى تجريدنا الصور الكلية عن القيود الجزئية. وهو ما سميناه صوغ المعقولات بالفعل. وسبب

ذلك أنه ما من فعل تصح نسبته إلى شيء. ما لم يكن في هذا الشيء مبدأ صوري لهذا الشيء، كماس بق القول، سواء كان ذلك عن العقل المنفعل أو عن العقل الفعال. وعليه فالقوة التي هي مبدأ لهذا الفعل يجب أن تكون شيئاً في النفس. ولذلك شبه أرسطو في كتاب النفس (٣ : ١٨) العقل الفعال بالنور. الشائع في الجو. أما أفلاطون فشبه بالشمس العقل المفارق. الذي يطبع الصور في نفوسنا، كما ذكر تامسطيوس في تفسير كتاب النفس(٣).

ولكن العقل المفارق بحسب تعليم ديننا هو الله عينه. الذي هو خالق النفس وبه وحده تسعد، كما يتضح فيما بعد. وعليه فمنه تستمد النفس الإنسانية النور العقلي، على حد قول المزامير (٤ : ٦): علينا رسم نور وجهك يا رب.

المجموعة اللاهوتية : القسم الأول

المسألة ٧٩: الفصل ٥ المتن

فى هل العقل الفعال واحد فى الجميع

... والجواب عليه أن الحقيقة فى هذه المسألة متوقفة على ما تقدم فلو كان العقل الفعال ليس شيئاً فى النفس بل جوهراً مفارقاً، لكان واحداً فى جميع الناس، وهذا ما يعنيه القائلون بوحدة العقل الفعال. أما إذا كان العقل الفعال شيئاً فى النفس، كقوة من قواها، فينبغى القول بعقول فعالة متكثرة بتكثر النفوس المتكثرة بكثرة الناس. فليس من الممكن أن تكون القوة الواحدة عينها هى هى لكثيرين مختلفين.

المجموعة اللاهوتية: القسم الأول

المسألة ٧٩: الفصل ٥ المتن

فى اللــــــه

في هل الله موجود؟

أما البحث في الثالث فهكذا.

١ ـ يظهر أن الله غير موجود، لأنه إذا كان أحد الضدين لا متناهياً، قضى على ضده تماماً. والحال أن ما يعنى بلفظة الله هو أنه الخير اللامتناهي. وعليه فلو كان الله موجوداً لما كان ثمة أى شر ولكن في العالم شر. إذن الله غير موجود.

٢ ـ أيضاً: ما يمكن سده بالقليل، يستغنى فيه عن الكثير. والحال يظهران كل ما يظهر في العالم يمكن سده بالقليل، مع افتراض الله غير موجود لأن ما كان طبيعياً يرد إلى مبدأ هو الطبع. وما كان عن قصد يرد إلى مبدأ هو العقل الإنساني أو الإرادة. إذن لا حاجة إلى افتراض الله موجوداً.

ولكن يعارض ذلك ما جاء في سفر الخروج (٣ : ٤) على لسان الله: أنا هو من هو.

والجواب عليه أنه يمكن أن يبرهن عن طرق خمس أن الله موجود.

أولها وأجلها، عن طريق الحركة مما لا شك فيه وهو ثابت بالحس أن في العالم أشياء تتحرك، ولكن كل ما يتحرك، بغيره يتحرك، لأنه ما من شيء يتحرك إلا بما هو بالقوة بالنسبة إلى ما يتحرك إليه، وما من شيء يحرك إلا بما هو بالفعل، لأن التحريك ليس إلا إخراج الشيء من القوة إلى الفعل، فالحار بالفعل كالنار، يحمل الخشب ، الحار بالقوة، حاراً بالفعل، وبذلك يحركه ويغيره وليس من الممكن أن يكون الشيء عينه بالقوة وبالفعل معاً من الوجه عينه، بل من وجوه مختلفة فالحار بالفعل لا يمكنه أن يكون حاراً بالقوة في الوقت عينه، بل إنما هو بارد بالقوة، في الوقت عينه. وبالتالى ليس من الممكن أن يكون الشيء عينه، وبالحركة عينها، محركاً ومتحركاً، أو أن يحرك ذاته. فينبغي إذن أن كل ما يتحرك يتحرك بغيره. وإن

كان ما به يتحرك هو أيضاً متحركاً، فينبغي أن يتحرك هو ذاته بغيره، وهذا بغيره. ولكن هنا لا يجوز الرجوع إلى ما لا نهاية له، لأنه إذاً ذاك لا يعود ثمة محرك أول، ولا شيء آخر يتحرك، لأن المحركات الثواني لا تحرك إلا من حيث يحركها المحرك الأول، كما أن القضيب لا يحرك إلا لأن يداً تحركه. إذن لابد من البلوغ إلى محرك أول، لا يتحرك البتة، وهذا ما يعنى به الجميع الله.

وثانيها عن طريق العلة الفاعلة. إننا نجد فى المحسوسات هذه عللا فاعلة متسلسلة، ولا نجد فيها، ولا الأمر ممكناً، ما هو لذاته علة فاعلة، لأنه إذ ذاك يكون قبل أن يكون ، وهو محال، وليس من الممكن أن ترجع فى العلل الفاعلة إلى ما لا نهاية له، لأن فى تسلل العلل الفاعلة كلها، الأول علة الوسط والوسط علة الأخير. وبالتالى إن لم يكن فى العلل الفاعلة أول فليس فيها أخير ولا وسط . ولكن إن رجعنا فى العلل الفاعلة إلى ما لا نهاية له. فلن يكون ثمة علة فاعلة أولى، وهكذا لن يكون كذلك معلول أخير ولا علل فاعلة متوسطة، وهو أمر واضح أنه خطأ. ينبغى إذن وضع علة فاعلة أولى، وهذا ما يسميه الجميع الله.

وثالثها طريق الإمكان والوجوب. وهى هذه . إننا نجد فى الأشياء، أشياء يمكن أن تكون وأن لا تكون. فمنها ما نجده يولد ويفسد وبالتالى ما يمكن أن يكون وأن لا يكون. ولكن من المحال أن يكون كل ما هو كائن على ما هو عليه. لأن ما يمكن أن لا يكون قد لا يكون. وإن كان من الممكن أن لا يكون شيء مما كان، فذلك أنه فى وقت ما ما كان شيء. ولكن لو صح ذلك لما كان الآن شيء، لأن ما ليس موجوداً لا يلج الوجود إلا بما هو موجود. وعليه إن لم يكن شيء، استحال أن يكون شيء وما كان الآن شيء. وهو أمر واضح أنه خطأ إذن ليس كل ما هو موجود هو ممكن، بل ينبغى أن يكون فى الأشياء واجب. وكل واجب إما أن تكون علة وجوبه فى غيره، وإما أن لا تكون. لأنه ليس يمكن الرجوع إلى ما لا نهاية له فى

العلل الواجبة، التى لوجوبها علة، كما لا يمكن ذلك فى العلل الفاعلة كما تقدم، إذن ينبغى وضع كائن واجب بذاته، لا تكون علة وجوبه فى غيره ويكون هو علة وجوب غيره.

ورابعها عن طريق درجات الأشياء فى الكائنات ما هو أقل وأكثر خيراً وحقاً وشرفاً. وهكذا فى غير ذلك. ولكن الأكثر والأقل إنما يقال عن أشياء مختلفة بمقدار اقترابها وبعدها عما هو كبير جداً. كما أن الأكثر حرارة يقال نسبة إلى ما هو حار جداً. فهناك إذن ما ليس أحق منه وأصلح وأشرف، وهو بالتالى ما ليس أعظم منه كياناً، كما قيل فى ما بعد الطبيعة (٣، ٤) وما كان بهذه الصفة من جنس ما، وهو علة كل ما كان من الجنس عينه، كما أن النار، الحارة جداً، هى علة كل حار، كما ورد فى الكتاب عينه والنص عينه، إذن ينبغى أن يكون ثمة كائن هو علة الوجود، والخير، وكل كمال فى الكائنات كلها، وهو ما نسميه الله.

وخامسها عن طريق تدبير الكون. فإننا نرى بعض الكائنات غير العارفة، كالجمادات، تعمل لغاية، الأمر الذى يظهر فى أنها، دائماً أو على الأغلب تعمل بطريقة واحدة، وتبلغ ما هو الأصلح. ومن ذلك يتضح أنها إنما تبلغ الغاية لا اتفاقاً بل عن قصد، ولكن ما لا معرفة له لا يسعى إلى غايته إلا بمقدار ما يسيره كائن عارف عاقل. شأن القوس مع راميها. إذن ينبغى أن يكون ثمة عاقل يوجه الكائنات الطبيعية إلى غايتها وهو ما نسميه الله.

وعليه فعلى الأولى نجيب: «بأن الله، على حد قول أغوسطينوس» فى المختارات ١١، لما كان هو الخير الأسمى. لو لم يكن له من القدرة والخير ما به يصنع الخير، من الشر عينه، لما سمح بالشر». وأنه لمن خصائص صلاح الله اللامتناهى أن يسمح بوجود الشرور ليستنتج منها الخيرات.

وعلى الثانى بأنه لما كانت الطبيعة تعمل لغاية معلومة بتسيير فاعل أسمى، كان أن ما هو من الطبيعة ينبغى أن يكون أيضاً من الله.

في هل النفسّ جسم؟

... البحث في طبيعة النفس ينبغي التنبه إلى أن النفس تسمى المبدأ الأول للحياة في ما هو حي عندنا، فإننا ندعو حياً ما كان ذا نفس، وغير حي ما ليس بذي نفس، والحياة تظهر بأجلى ما تظهر في فعلين، المعرفة والحركة. وقد جعل الفلاسفة القدماء مبدأ هذين الفعلين جسماً، لعجزهم عن التسامي فوق الخيال، قائلين أن الأجسام وحدها هي الأشياء، وأن ليس جسماً ليس بشيء، وعلى هذا قالوا بأن النفس جسم.

أما فساد هذا الرأي فيمكن بيانه من وجوه عدة، غير أننا نكتفي منها بواحد، منه يتضح اتضاحاً أعم وأكيد إن النفس ليست بجسم.

ليست النفس أي مبدأ كان لأي فعل حيوي، وإلا لكانت العين نفساً، بما هي مبدأ البصر، وكذلك قل عن سائر آلات النفس، بل النفس هي المبدأ الأول للحياة. وإذا جاز أن يكون جسم مبدأ ما للحياة، كالقلب في الحيوان، فليس يجوز أن يكون المبدأ الأول للحياة جسماً لأنه من الواضح أن مبدأ الحياة، أو الحي، ليس الجسم بما هو جسم، وإلا لكان كل جسم حياً أو مبدأ حياة. وما يصح في جسم ما، هو أن يكون حياً ومبدأ حياة، بما هو «هذا» الجسم.

إما أن يكون «هذا» الجسم فعلا. فإنما له ذلك من مبدأ ما يقال له فعله. فالنفس إذن التي هي المبدأ الأول للحياة، ليست جسماً بل فعلا للجسم، كما أن الحرارة، التي هي مبدأ الحر ليست جسماً بل فعلا للجسم.

المجموعة اللاهوتية ١ : ٧٥، ١

فى هل النفس شيء قائم بذاته

... والجواب عليه إن ما هو مبدأ للفعل العقلى، الذى نسميه النفس الإنسانية، ينبغى أن يكون مبدأ غير جسمى قائم بذاته. وبذلك لأن الإنسان قادر على أن يدرك بالعقل طبيعة جميع الأجسام. وما كان قادراً على إدراك بعض الأشياء ينبغى ألا يكون شيء منها من طبعه، لأن ما هو فى الطبع من الطبع يمنع إداكنا ما سواه، كما نرى لسان المريض المحرور لا يقدر أن يستحلى شيئاً بل تستمر كل شيء. ولذلك لو كان المبدأ العقلى من طبعه طبع جسم ما، لامتنع عليه إدراك جميع الأجسام، نظراً لأن لكل جسم طبعاً معيناً من المحال إذن أن يكون المبدأ العقلى جسماً.

ومن المحال كذلك أن يدرك بآلة جسمية. لأن طبعها اللعين يمنع إدراك سائر الأجسام، كما لو كان للحدقة أو لإناء زجاج لون معين، فكل سائل تسكبه فيه يبدو على اللون عينه.

فالمبدأ العقلى، المسمى روحاً أو عقلا، له إذن عمل بذاته لا نصيب للجسم فيه. وليس يستطيع شيء أن يعمل بذاته، ما لم يكن قائماً بذاته، لأن العمل إن هو إلا للموجود بالفعل. ومن هنا المبدأ : كل يعمل على ما هو عليه. ولذلك لا تقول أن الحرارة تحر بل الحار. فيبقى أن النفس الإنسانية، التى تسمى عقلا أو روحاً؛ هى شيء غير جسمى قائم بذاته.

المرجع عينه: ٢

في هل النفس الإنسانية قابلة للفساد؟

أما البحث في السادس فهو هكذا:

١ ـ يظهر أن النفس الإنسانية قابلة للفساد. فالأشياء المتشابهة أصلا وسيرة تتشابه كذلك مصيراً. والحال أن البشر والبهائم يتشابهون في التولد، فكلهم من تراب. ويتشابهون في السيرة، فلهم جميعاً «روح واحد وليس للإنسان فضل على البهيمة» (الجامعة ٣ : ١٩) كما جاء في سفر الجامعة، ولذلك الإنسان، ولكن نفس الحيوان قابلة للفساد، إذن نفس الإنسان أيضاً قابلة للفساد.

٢ ـ كذلك: كل ما كان من لا شيء، سائر إلى لا شيء، لأن النهاية يجب تطابق البداية، ولكننا نحن ، كما قيل في الحكمة (٢ : ٢) «ولدنا من العدم». وهو صحيح ليس باعتبار الجسد فقط بل باعتبار النفس أيضاً إذن، وكما استخلص في المرجع عينه، «سنكون كأنا لم نكن، حتى باعتبار النفس.

٣ ـ كذلك: ما من شيء إلا له فعله الخاص. فعل النفس الخاص، الذي هو الإدراك بواسطة الخيال، لا يمكن حصوله دون الجسد، لأن النفس لا تدرك بلا خيال. ولكن لا خيال بلا جسد، كما جاء في كتاب النفس (١، ١، ٩) إذن لا يمكن أن تبقى النفس، بعد دثور الجسد.

ولكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس، في الأسماء الحسنى ٤ ، إن النفوس البشرية قد أوتيت من جودة الله أنها عقلية وذات حياة جوهرية غير قابلة للفناء.

والجواب عليه أن النفس الشبرية، التي نسميها مبدأ عقلياً، ينبغي أن تكون غير قابلة للفساد، وذلك لأن الشيء يفسد على ضربين أحدهما بالذات والآخر بالعرض. فالشيء القائم بذاته من المحال أن يتولد أو يفسد بالعرض أي بتولد غيره أو فساده. لأن الشيء إنما يجوز فيه التولد والفساد إذا

كان بالتولد يوجد وبالفساد يفقد الوجود. وبالتالى فما كان حاصلا على الوجود بالذات لا يمكن أن يفسد أو يتولد إلا بالذات. أما ما ليس قائماً بذاته كالعوارض والصور المادية فيقال أنه يتكون أو يفسد بتولد المركب وفساده. وقد بينا فيما سبق (ف٢، ٣) إن نفوس البهائم غير قائمة بذاتها وأن ذلك خاص بالنفس الإنسانية وحدها. ومن هنا فنفوس البهائم تفسد إذا فسدت أجسادها، أما النفس الإنسانية فلا يمكن أن تفسد إلا إذا فسدت بذاتها.

ولكن هذا مستحيل قطعاً، لا على النفس عينها بل على كل قائم بذاته مما هو صورة فقط. وذلك لأنه من الواضح أن ما كان ملائماً بالذات لشيء ما يمتنع انفكاكه عنه. والحال أن الوجود ملائم بالذات للصورة لأنها فعل. ولهذا كانت المادة يحصل لها الوجود بالفعل بقبولها الصورة ويعرض لها الفساد بانفكاكها عنها، ولكن من المحال أن تنفك الصورة عن ذاتها. إذن يستحيل على الصورة القائمة بذاتها أن تنقطع عن الوجود.

ولو سلمنا جدلا بأن النفس مركبة من مادة وصورة. كما ذهب البعض إليه، فمع ذلك ينبغى القول بأنها غير قابلة للفساد. وذلك لأن الفساد لا يعرض إلا حيث يكون تضاد. نظراً إلى أن التولد والفساد إنما هما بين متضادين، من الضد إلى ضده. ولذا فلا فساد فى الأجرام السماوية لأن مادتها غير خاضعة للتضاد. وكذلك لا قبل للنفس العقلية بالتضاد . فالنفس العقلية تقبل ما تقبل بحسب طبعها، ولا تضاد فيما يقبل فيها، لأن المتضادات عينها تقبل فى العقل لا بما هى متضادة بل بما هى معلومة علماً واحداً. إذن يستحيل أن تكون النفس العقلية قابلة للفساد.

ويمكن الاستدلال على ذلك أيضاً من هذا وهو أن كل موجود يشتهى طبعاً أن يبقى على ما يوافقه من الوجود. والشهوة فى العارف، على قدر المعرفة فالحس لا يعرف الوجود إلا على نحو وفى آن. ولكن العقل

يدرك الوجودِ على الإطلاق، أيّا كان الآن. من هنا أن كل عاقل يشتهى طبعاً أن يبقى على الوجود دائماً. ولكن شهوة الطبع لا يسوغ أن تذهب سدى إذن كل جوهر عقلى هو غير قابل للفساد.

وعليه فالجواب على الأول: أن سليمان أورد ذلك على لسان الجهلة، كما يتضح من سفر الحكمة ٢. وما قيل أن البشر والبهائم تتشابه فى التولد، فهو إنما يصح بالنسب إلى الجسد: لأن جميع الحيوانات هى على السواء من تراب. ولكنه لا يصح بالنسبة إلى النفس. لأن نفس البهائم صادرة عن قوة جسدية، أما النفس الإنسانية فمن الله. وبياناً لذلك قيل فى سفر التكوين ١ عن البهائم: «لتخرج الأرض نفساً حية، وعن الإنسان أن الله «نفخ فى وجهه نسمة الحياة»، ومن ثم قال الجامعة : «يعود التراب إلى الأرض، حيث كان، ويعود الروح إلى الله الذى وهبه». فالتشابه فى مجرى الحياة هو من ناحية الجسد. وإليه أشار الجامعة بقوله: «لها جميعها روح واحد»، وسفر الحكمة ٢ بقوله: «القسمة فى آذاننا دخان»، وليس كذلك أمر النفس، لأن الإنسان يدرك والبهائم لا تدرك، ولذلك فمن الخطأ أن يقال: «ليس للإنسان فضل على البهيمة، والموت على الاثنين من ناحية الجسد لا من ناحية النفس.

وعلى الثانى : أن قابلية الخلق لا تطلق على الشىء بالنسبة إلى القوة المنفعلة. بل بالنسبة إلى القدرة الفاعلة فى الخالق القادر على صنع شىء من لا شىء. ولذلك عندما يقال عن شىء أنه سائر إلى العدم، يراد بذلك لا قوة المخلوق على أن يعدم بل قوة الخالق على عدم إقامة الوجود، أما قابلية الفساد فتقوم بالقوة على عدم الوجود.

وعلى الثالث: إن الإدراك بواسطة الخيال هو عمل خاص بالنفس من حيث ما هى متحدة بالجسد. فإذا فارقت الجسد أدركت على نحو آخر شبيه بإدراك الجواهر المفارقة كما سيتضح فيما بعد.

هل تشتهي الإرادة شيئاً بالضرورة؟

أما البحث في الأول فهكذا:

١ـ يظهر أن لإرادة لا تشتهي شيئاً ضرورة ، فقد قال أغوسطينوس أن الضروري ليس إرادياً (مد نه الله ٥، ١٠). والحال أن كل ما تشتهيه الإرادة هو إرادي. إذن ما من شيء تشتهيه الإرادة يشتهي ضرورة.

٢ ـ وأيضاً: أن القوى الناطقة، على رأى الفيلسوف، في ما بعد الطبيعة ٩، ٣ تتسع للمتناقضات. والإرادة قوة ناطقة لأنها كما جاء في كتاب النفس ٢ (في المنطق). إذن الإرادة تتسع للمتناقضات وليست بالتالي مقصورة ضرورة على أمر ما.

٣ ـ وأيضاً : إنما نحن أرباب أفعالنا بإرادتنا، وما كان بالضرورة لسنا أربابه. إذن لا يمكن أن يكون فعل الإرادة بالضرورة.

ولكن يعارض ذلك ما قال أغوسطينوس في كتاب الثالوث ١٣، ٣ من أن «السعادة تجمع الجميع على اشتهائها». ولو لم يكن ذلك ضرورياً ، وكان ممكناً لخلا منه القليل على الأقل. إذن تشتهي الإرادة شيئاً بالضرورة.

وعليه تجيب: أن الضروري يقال على أنحاء عدة. فما يستحيل أن لا يكون ضروري، ويتأتى ذلك الشيء، أما عن مبدأ داخلي، سواء كان مادياً، كأن نقول : إن كل مركب من متضادات من الضرورة أن ينحل، أو صورياً، كأن نقول : إن كل مثلث من الضرورة يكون له ثلاث زوايا مساوية لقائمتين، وهذه هي الصورة الطبيعية المطلقة. وأما عن مبدأ خارجي، غاية كان أو فاعلا: فمن غاية كأن لا يستطيع امرؤ إدراك أو حسن إدراك غاية، من نحو ضرورة الطعام للحياة أو ضرورة الفرس للسفر، وهذه تسمى ضرورة للغاية وقد تسمى فائدة، وعن فاعل كأن يكره امرؤ على فعلي ما بحيث يمتنع عليه عكسه لأن فاعلا أكرهه، وهذه تسمى ضرورة القسر.

فضرورة القسر هذه منافية للإرادة، لأننا نسمى قسرياً ما خالف الميل وحركة الإرادة إن هى إلا ميل إلى الشىء، ولذلك فكما يدعى طبيعياً ما كان على سبيل الطبع، كذلك يسم إرادياً ما كان على ميل الإرادة. وكما يستحيل أن يكون شىء قسرياً وطبيعياً معاً، كذلك يستحيل أن يكون من كل وجه قسرياً أو إكراهياً وإرادياً معاً. أما ضرورة الغاية فليست منافية للإرادة. إذا لم يكن هناك إلا طريق واحد للبلوغ إلى الغاية. كأن يلزم عن إرادة قطع البحر ضرورة إرادة السفينة. وكذلك لا تنافى الإرادة الضرورة الطبيعية، فكما أن العقل يتعلق ضرورة بالأوليات، كذلك الإرادة تتعلق ضرورة بغايتها القصوى التى هى السعادة، لأن الغاية فى العمليات كالمبدأ فى النظريات، على حد ما قيل فى الطبيعيات ٢، فينبغى إذن أن ما يلائم الشىء طبعاً واستقراراً، يكون أساساً ومبدأ لكل ما سواه ، لأن الطبع هو الأول فى كل شىء، وكل حركة تصدر عن غير متحرك.

إذن على الأول نجيب: بأن كلام أغوسطينوس يجب فهمه عن الضرورى ضرورة القسر لأن الضرورة الطبيعية لا تنفى حرية الإرادة، كما اعترف هو نفسه فى الكتاب عينه.

وعلى الثانى بأن الإرادة بمعنى الميل الطبيعى تقابل عقل المبادئ الطبيعية أكثر مما للنطق الذى يتسع للمتقابلات. وبهذا المعنى هى قوة عقلية أكثر مما هى قوة ناطقة.

وعلى الثالث بأننا أرباب أعمالنا بمعنى أننا نستطيع اختيار هذا أو ذاك، ولكن الاختيار لا يقع على الغاية بل على الوسائل المؤدية إلى الغاية، كما جاء فى الخلقيات ٢ ، وبالتالى فليس اشتهاء الغاية القصوى مما نحن أربابه.

المجموعة اللاهوتية : القسم الأول

المسألة ٧٢ فصل أول

في هل للإنسان اختيار؟

أما البحث في الأول فهكذا:

١ ـ يظهر أنه ليس للإنسان اختيار، فمن كان له اختيار يصنع ما يشاء ولكن الإنسان لا يصنع ما يشاء فقد جاء في الرسالة إلى الرومانيين: لست أفعل الخير الذى أريده، بل الشر الذى أريده، بل الشر الذى لا أريده إياه أفعل ـ (روم ٧: ١٩) ـ إذن ليس للإنسان اختيار .

٢ ـ أيضاً: من كان له اختيار، فله أن يريد وأن لا يريد، أن يفعل وأن لا يفعل. وليس ذلك للإنسان، ففي الرسالة إلى الرومانيين (٩ : ١٦) ليس لمن يريد أي أن يريد ولا لمن يسعى أي أن يسعى، إذن ليس للإنسان اختيار.

٣ ـ وأيضاً: المختار ما كان علة لذاته، كما جاء في ما بعد الطبيعة (١ : ٢) وعليه فمن حركة آخر ليس مختاراً، ولكن الإرادة يحركها الله، ففي الأمثال (٢١ : ١) قلب الملك في يد الله، وحيثما شاء أماله، وفي الرسالة إلى فيلبي (٢: ١٣) هو الذى يفعل فيكم الإرادة والتنفيذ. إذن ليس للإنسان اختيار.

٤ ـ وأيضاً : من كان له اختيار كان رب أعماله. ولكن الإنسان ليس رب أعماله، ففي أرميا (١٠ : ١٣) ليست طريق الإنسان في يده، ولا الرجل أن يسدد خطواته، إذن ليس للإنسان اختيار.

٥ ـ وأيضاً: قال الفيلسوف في الخلقيات (٣: ٥): كل يرى الغاية، على ما هو . وما نحن عليه ليس منا بل من الطبع. إذن هو طبع فينا أن نتبع غاية ما، لا بالاختيار.

ولكن يعارض ذلك ما جاء في ابن سيراخ (١٥ : ١٤) من أن الله صنع الإنسان في البدء وتركه على رأيه، ومعناه على اختياره.

والجواب عليه أن للإنسان اختيار وإلا لذهب سدى النصائح والعظات والأوامر والنواهي والثواب والعقاب.

وبيانه في أن بعض الأشياء تفعل فعلها بلا حكم، كالحجر الذى يسقط. وكل معدوم الإدراك. وغيرها يفعل فعله بحكم، ولكن غير اختيارى، كالبهائم. فإن الشاة، إذا رأت الذئب، تحكم بوجوب الهرب منه، حكماً طبيعياً لا اختيارياً، لأنها إنما تحكم بغريزة الطبع لا بالقياس، والأمر عينه قلة عن سائر أحكام البهائم. أما الإنسان فإنه يفعل بحكم لأنه يحكم بقوة مدركة في هل يجب الهرب من الأمر أو السعى إليه.

وبما أن هذا الحكم. ليس بغريزة الطبع. في كل مفعول جزئى بل بضرب من القياس المنطقى فهو إذن يفعل بحكم اختيارى، قادر أن يتجه إلى المختلفات، لأن المنطق، في الممكنات، يجد سبيلا إلى المتضادات كما يتضح ذلك في القياسات الجدلية والحجج الخطابية، ولما كانت المفعولات الجزئية من الممكنات، التى لا يقصر فيها حكم المنطق على جهة معينة بل يتجه إلى جهات مختلفة. اقتضى بمقدار ذلك أن يكون للإنسان فيها اختيار. لهذا السبب وهو أنه ناطق.

فعلى الأول نجيب بأن الشهوة الحسية، كما سبق الكلام، وإن كانت تخضع للمنطق، لكنها قد تخالفه، باشتهائها ما لا يأمر به العقل، فالخير إذن في أن لا يفعل الإنسان متى شاء، أى أن لا ينتهى ما يخالف المنطق، على حد كما ورد في تعليق أغوسطينوس، على النص المذكور في كتابه ضد يوليانوس ٣ : ٢٦.

وعلى الثانى، بأن كلام الرسول هذا لا يجب أن يفهم على أن «الإنسان لا يريد ولا يسعى باختياره» بل على أن الاختيار غير كاف لذلك ما لم يحركه الله ويعضده.

وعلى الثالث، بأن الاختيار هو علة حركته، لأن الإنسان بالاختيار

يحرك ذاته إلى الفعل. ولكن ليس يلزم الاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى، كما أنه ليس يلزم ليصح أن يكون شيء علة أن يكون العلة الأولى. فالله هو العلة الأولى، التي تحرك العلل الطبيعية والعلل الإرادية، وكما أنه بتحريك العلل الطبيعية لا تمنع أفعالها من أن تكون طبيعية ، كذلك بتحريكه العلل الإرادية لا يمنع أفعالها من أن تكون إرادية بل بالأحرى يفعل ذلك فيها. لأنه إنما يفعل في كل شيء بحسب ميزته.

وعلى الرابع: بأنه ليست طريق الإنسان في يده، باعتبار تنفيذ المختار ، الذى قد يمتنع عليه شاء أم أبى، أما الاختيار عينه فهو في يده، في حال توفر العون الإلهي.

وعلى الخامس، بأن للإنسان صفتين: أحدهما طبيعية، والأخرى طارئة، فالطبيعية تنسب إما إلى العقل وإما إلى البدن والقوى المنوطة بالبدن، فمن حيث أن الإنسان هو هذا من طبعه. نظراً لجزئه العقلي، فهو يشتهي اشتهاء طبيعياً غايته القصوى أي السعادة. وهذا الاشتهاء طبيعي، لا يخضع لاختيار، كما مر سابقاً. ومن حيث أن الإنسان، نظراً للبدن والقوى المنوطة بالبدن، هو هذا المتكيف بمزاج معلوم واستعداد معلوم، ناتج فعل العلل الجسمية التي لا تفعل في العقل، لأن العقل ليس فعل جسم، فهو يرى الغاية بعين ما ، حسب صفته الجسمية، لأنه بحسب استعداده هذا يميل إلى اختيار شيء أو نبذه. ولكن هذه الأميال خاضعة لحكم المنطق، الذى تخضع له الشهوة السفلى، كما قيل. ولذا فلا ضير في هذا على الاختيار، والصفات الطارئة فهي من نوع الملكات والأهواء التي تجعل المرء أميل إلى هذا منه إلى ذلك. لكن هذه الأميال خاضعة هي أيضاً لحكم المنطق، بل إن إكتسابها بفعلنا أو استعدادنا واستئصالها هو أيضاً خاضع لحكم المنطق، وليس في كل ذلك ما ينافي الاختيار.

المصادر والمراجع
العربية والأجنبية
للقسم الأول

أولاً ــ المصادر والمراجع العربية:

١ ــ إبراهيم، (د. زكريا)، مشكلة الحب، الطبعة الثانية، مكتبة مصر ١٩٧٠م.

٢ ــ أبو ريان، (د. محمد علي)، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، الطبعة الرابعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.

٣ ــ ــــــــ ــــــــ ، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، الطبعة الخامسة، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤م.

٤ ــ أمين، (أحمد وآخرون) قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٣٥.

٥ ــ بدوي، (د. عبد الرحمن)، خريف الفكر اليوناني، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.

٦ ــ ــــــــــ، أفلوطين عند العرب، الطبعة الثالثة، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧م.

٧ ــ ــــــــــ ، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة العربية، ١٩٤٥م.

٨ ــ ــــــــــ، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨م.

٩ ــ ــــــــــ بلدي (د. نجيب)، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢م.

١٠ ــ ــــــــــ ، بين الشرق والغرب/ أفلوطين، مجلة كلية الآداب، المجلد الثامن والعشرون، مطبعة جامعة الإسكندرية، ١٩٨٠.

١١ ــ برهييه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط وعصر النهضة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٣م.

١٢ ــ ــــــــــ، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة محمد يوسف موسى، مطبعة الحلبي ١٩٥٤م.

١٣ ـ هيغي، تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزي جرجس، ومراجعة محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٢م.

١٤ ـ جيلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، عرض وتعليق إمام عبد الفتاح، ط٢، دار الثقافة، ١٩٧٤م.

١٥ ـ جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العرب، بيروت ١٩٦٩.

١٦ ـ حنفي (دكتور حسن)، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار الكتب الجامعية، ١٩٦٩م.

١٧ ـ ديورانت، قصة الحضارة، (قيصر والمسيح)، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

١٨ ـ رسل، تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الأول) ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٤م.

١٩ ـ ــــــــــ، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥م

٢١ ـ زيعور، (د. علي)، أوغسطينوس، مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار اقرأ، بيروت ١٩٨٣م.

٢٢ ـ سارتون، العلم القديم والمدنية الحديثة، ترجمة عبد الحميد صبره، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩.

٢٣ ـ السرياني، (القمص شنوده)، الاستشهاد في المسيحية (بدون تاريخ).

٢٤ ـ شلبي (د. أحمد)، مقارنة الأديان، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٨م.

٢٥ ـ شنودة (د. زكي)، تاريخ الأقباط، جـ١، القاهرة ١٩٦٢م.

٢٦ ـ نصويج، (د. توفيق)، قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام، دار الفكر العربى. ١٩٤٧م.

٢٧ ـ عاشور (د. سعيد عبد الفتاح)، أوروبا فى العصور الوسطى، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٥٨م.

٢٨ ـ العبادى (د. مصطفى)، مصر من الإسكندر الأكبر إلى الفتح العربى، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٥م.

٢٩ ـ عبد الحميد (د. رأفت) الدولة والكنيسة، الجزء الثانى، أثناسيوس، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٨٠م.

٣٠ ـ عبد السيد (د. رشدى حنا) ، فلسفة اللوغوس، الطبعة الأولى، الجزء الأول، رابطة خريجى الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس ١٩٨٤م.

٣١ ـ عفيفى، (د. أبو العلا)، نظريات الإسلاميين فى الكلمة، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد الثانى، العدد الأول.

٣٢ ـ غلاب (د. محمد)، الفلسفة الإغريقية، جـ٢، مطبعة البيت الأخضر بمصر، ١٩٣٨م.

٣٣ ـ الفاخورى (د. حنا وآخرون)، تاريخ الفلسفة العربية، ط١، دار المعارف ١٩٥٧م.

٣٤ ـ فراج (عبده)، معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى، الطبعة الأولى، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٩م.

٣٥ ـ فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت ١٩٦٨م.

٣٦ ـ فورفوريوس الصورى، ايساغوجى، نقله أبو عثمان الدمشقى وحققه وعلّق عليه د. أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢م.

٣٧ ـ القفطى، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة القاهرة، ١٣٢٦هـ.

٣٨ ـ كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٦ ، دار المعارف.

٣٩ ـ ـــــــــــ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ط٣، دار المعارف، بدون تاريخ.

٤٠ ـ محمد (د. على عبد المعطى)، فلسفة الفن، رؤية جديدة، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٥م.

٤١ ـ مطر (د. أميرة حلمى)، في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر، دار الثقافة، ١٩٧٤م.

٤٢ ـ ـــــــــــ ، الفلسفة عند اليونان، دار مطابع الشعب، ١٩٦٥م.

٤٣ ـ مكاوى (د. عبد الغفار)، مدرسة الحكمة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، ١٩٦٧م.

٤٤ ـ يؤانس، الاستشهاد فى المسيحية، جـ٢، ١٩٨١م.

٤٥ ـ لانجر، موسوعة تاريخ العالم أشرف على الترجمة محمد مصطفى زيادة، مكتبة النهضة العربية.

٤٦ ـ الخريدة النفيسة فى تاريخ الكنيسة بقلم أحد رهبان دير السيدة برموس فى برية أنبا مقاريوس ، ط١.

ثانياً ـ المراجع الأجنبية:

1. Armstrong, A.H., Plotinus, 1st ed., London, 1953.

2.__________, An Introduction to Ancient Philosophy, London, 1957.

3.__________, Emanation in Plotinus, Mind, XLVI V.S. No. 181.

4.__________, Plotinian & Christian Studies, London, 197?

5.__________, Christian Faith & Greek Philosophy, London, 1960.

6.__________, Salvation Plotinian & Christian, Down Side Review, 1957.

7. Arnou, Le Désir de Dieu Dans la Philosophie de Plotin. Paris, 1921.

8. Bauthumley, J., Man & The Diving World, in Pagan & Christian in the Age of Anxiety, ed., by E.R. Dodds, New York, 1970.

9. Bautroux E., William James, Paris, 1911.

10. Benn, A.W., History of Philos, London, Watt's & Co.

11. Bidez, J. Vie de Prophyre, 1913.

12. Bigg. C. The Christian Platonists of Alexandria.

13. Bousset, W., «Gonsticism» in the Encyclop. Britannica.

14. Blumenthal, H.J. «Did Plotinus Believe in Ideas od Individuals?», Phronesis, XI, No. I, 1966.

15. Bréhier, A. , The Philosophy of Plotinus, Trans. By Joseph Thomas, Chicago, 1958.

16. Bréhier, A., The Hellenistic & Roman Age, Trans. by Wad Baskin, First Phoenix, edit., 1965.

17. Carpenter, E., Pagan & Christian Creeds, New York, 1920.

18. Cary, M., A History of Rome down the Reign of Constantin, London, 1954.

19. Chadwick, H., The Early Church, London, 1969.

20. Clement of Alex., Stromata, IV.

21. Copleston, F., A History of Philos., Vol. I, Greece & Rome, New York, 1926.

22. Croiset, M., Histoire de Literature Greque, Vol. 5, Paris, 1928.

23. Cross, F.L., The Oxford Dictionary of the Christian Chruch, Oxford University, 1941.

24. Crouzel, H., Origène & La Connaissance Mystique, 1961.

25. Cumont, F., Oriental Religion in Roman Paganism, Dover, 1956.

26. __________, Astrology & Religion Among the Greeks & Roman, New York, 1912.

27. Deck, J., Nature, Contempaltion & The One Toronto, 1967.

28. Dill, S., Roman Society From Nero to M. Aurelius, New York, 1926.

29. Dodds, E.R., Pagan & Christian in Age of Anxiety, Cambridge, 1965.

30. Dresser, H., A History of Ancient & Mediaeval Philos. New York.

31. Drummond, J., Philo Judaeus, London, 1888.

32. Ferrero, G., La Ruine de la Civilization Antique, Paris, 1921.

33. Festugière, A.J., Révélation d'Hermés Tris-Megiste, Tom, I IV, Paris, 1913.

34. Glover, T.R., Conflict of Religion in the Early Roman Empire, New York, 3rd ed., 1906.

35. Goodenough E., Introduction to Philo Judaeus, Oxford, 1962.

36. Graetz, A., History of the Jews, Vol. 2, Phila., 1891.

37. Grant, R.M., «Celsus» in the Encyclop. of Philos., Vol. II, New York, 1972.

38. Hamelin, O. Le System d' Aristote, Paris, 1920.

39. Hamlyn, P., Egyptian Mythology, Italy, 1958.

40. Hardy E.G., Studies in Roman History, Vol I., London, 1910.

41. Harnack, A., Expansion of Christianity, Vol. 2.

42. Heiller, F. «Prayer», History & Psychology, VIII, IX, XI, 1958.

43. Herman, J.R., JR., Journal of the History of Ideas, Vol. XXX, January-March, No. 1, 1969

44. Inge, W.R. The Philosophy of Plotinus, 2 Vol., 3rd ed., London, 1941.

45. Jaeger, W., Early Christianity & Greek Paideia, 1962.

46. Katz, S., The Decline of Rome & The Rise of Mediaveal Europe, New York, 1955.

47. Kennedy, St. Paul & The Mysters Religions, 1913.

48.—————, «Buddhist Gnosticism». J.R.A.S.. 1902.

49. Kirk, H, The Vision of God, 1931

50. Loisy, Hibbert Journal, July 1938.

51. Mansel, D., The Gnostic Heresies of the First & Second Centuries. 1875

52. Momigliano (ed.). The Conflict Between Paganism & Christianity in the Fourth Century. 1963.

53. Neil, S., A History of Christian Missions, Aylesbury, 1966.

54. Osborn, E.F., «Clement of Alexandria», in the Encyclop. of Philos., Vol. 2, New York, 1972.

55. Philostratus, Apollonius of Tyana, Trans. by Phillimore, III, 1912.

56. Pistorius, P.V., Plotinus & Néo-Platonism, Cambridge, 1952.

57. Plato, Phaedo, Pahaedrus, The Dialouges of Plato, The English Translation with Analysis & Introduction by B. Jowett, Oxford, 1964/68.

58. Plotinus, The Six Enneads, The English Translation by S. Mackenna, Great Books, Chicago, 1899.

59. Radhakrishnan, S. & Charles A. Moore, A Source Book in Indian Philosophy, Princenton & The New Jersey, 1957.

60. ____________, Eastern Religions & Western Thought, 2nd ed., London, 1940.

61. Rist, J.M., Eros & Psyche, Toronto, 1964.

62. ____________, Plotinus, The Road to Reality, Cambridge, 19?7.

63. Rostovtzeff, M., A History of the Ancient World, Oxford, 1930.

64. Schaff (Ph.), History of the Christian Church, Vol. 1, 5th ed., Michigan, 1955.

65. Scott,E.F., «Gonsticism», In the Encyclop. of Religion & Ethics, edit. by James Hasting's Vol.VI, 2nd ed., New York, 1937.

66. ____________, Hermatica, Vol., I, 1924.

67. Simon J., Histoire de L'école d'Alexandrie, Tom. II, Paris, 1845.

68. Stace, W.T., Mysticism & Philos., London, 1961, & N.Smart, «Interpretation & Mystical Experience, «Religious Studies».

69. Sylvan. K.G., Plotinus, Complete Works. London, 1918.

70. Tarn. W W. Hellenistic Civilization. London. 1966

71 Trouillard. J., La Purifi.:ation Plotinienne. Paris. 1955.

72 Vacherot. E Histoire Critique de l ecole d Alex Paris. 1846

73. Wallis. R I New Platonism London Duck Worth. 1972

74. Waton. Defenders of the Faith. London 1899

75. Whittaker. The Neo-Platonists 2nd ed U S A 1970

76 Witt. R.E The Plotinian Logos & its Stoic Basis Classical Quarterly XXV April 193.

77 Wolfson H.A Philo Judaeus In the Encyclop of Philos Vol VI New York 972

78. Zaehner. R.C Mysticism Scared & Profane Oxford 1961

79. Zeller. Outlines of the History of Greek Philos. London. 1931

ثبت بالمصطلحات اللغوية الاجنبية

صفحة	المعنى	الكلمة أو المصطلح
١١	أوريليوس أوغسطين	Aurelius Augustinus
١١	الجزائر	Algeria
١٢	القس أمبروزو (راعي كنيسة ميلان)	Ambroze
٧٥	البرت الكبير	Albertis Magnus
١٠٤/٨٨	إبن رشد	Averröes
٨٩	الرشدية	Averroism
٩١	أنسلم	Anselm
١٠٤	إبن سينا	Avicenna
١٢٧	عمل محض خالصا	Actus purus
١٣٧	القوة الشهوانية (لاشعوري)	Appetitus sensitivus
١٤١	الافعال الانسانية	Actiones humanae
١٤٢	القانون الأبدي	Aeterna (Lex)
٢١	البركة	Blessedness
٢٢	الطوبى (السعادة)	Beatitude
٧٥	الراهب بندكتي	Benedictine
١٤٢	يحيا الإنسان وفقا للعقل	Bonum homis est secundum rationem esse
١٤٠	الخير هو طبيعة الهدف	Bonum habet rationem finis
١١	قرطاج	Carthage

الكلمة أو المصطلح	المعنى	صفحة
Cicero	شيشرون	١١
Confessiones	الاعترافات	١٣
Christ the Saviour	يسوع المخلص	٢١
Christian philosophy	الفلسفة المسيحية	٢٢
Creative Arts	الفنون الإبداعية	٢٣
Corgoral	الرؤية الحسية الجسدية	٣٨
Cogitantis	التفكر	٣٩
Credo quis absurdum	إنى أؤمن إنه لايوجد شىء معقول (قول ليترتوليان)	٨٥
Credo ut intelligam	أعتقد إنه بأمكانى أن أفهم	٨٦
(I beliva that I may understand)	(المعنى الانجليزى للعبارة)	
Credo quia absurdum	إنى أؤمن إنه ليس هناك ما يعقل	٩٢
Carpus Aristotelicum	الفلسفة الأرسطية	١٠٤
Cogntis Sensibilis	المعرفة الحسية	١٠٩
Cogntis intellectualis	المعرفة العقلية	١٠٩
Copleston	كوبلستون (فيلسوف)	١٢٥/١٢٢
Comunitas Univerel	الكون العام	١٤٢
Cogito ergo Sum	أنا أفكر إذن أنا موجود	٢٩
De Trinitate	الثالوث المقدس	١٢
De Ciritatote Dei	مجمع الأرباب (كتاب)	١٢

صفحة	المعنى	الكلمة أو المصطلح
١١٧	الكينونة تساوى الوجود المادى	Ens et verum Convertonture
٥٦	منجهين نحو ذاتك المباركة	Fecisti nos at te
٩١/٨٣	الايمـــان	Faith
١١٧	الصورة والعقل	Form and act
١٤٠	الغاية القصوى	Finis ultimus
١٤٠/٨٧	فرحة الوصول للحقيقة	Gaudinm de veritate
١٢	هيبو (مدينة)	Hippo
١٨	محاورة شيشرون (هورتنسيوس)	Hortensius
٢٠	الروح البشرية	Human Seul
٢٩	القانون البشرى	Humans (lex)
٢٠	فكرة تجسد يسوع المسيح	Incarnation of Jesus Ghrist
٨٤	التصور العقلانى	Intellectual concpteion
٨٦	الفهم العقلانى	Intellectual understanding
١١٤/١١١	موجود بالفعل	Inquantum est ens
١١٣	إن فعل الكينونة نفسه هو الذى تتحدد المادة بواسطته لتصبح شيئاً فعليا	Ipsum esse est quo substentia denominatur

صفحة	المعنى	الكلمة أو المصطلح
١٤١	الأفعال الأخلاقية	Moral actus
١٢	الأفلاطونية المحدثة	Neo – Platonic
٣٦	إن دراية العقل بخبرات الجسد تمكنه من إحتواء الاحساس	Non Latere Animam Guod Patitur Corpus
٥٥	العهد الجديد	New Testaments
٨٧	النور الطبيعى	Natural Light
٩٩	الاسمية	Nominalist
١٤٣	القانون الطبيعى	Naturalis (lex)
٢٥	إن لم تؤمن فلن تعرف (ليشيا)	Nisi credideritis non intelligetis
٢٣	الملاحظـــة	Observation
٢٣	الحياة الاجتماعية المنظمة	Ordered Social Life
٩١	الظن ـــ الرأى	Opinion
٩٠	موضوع المعرفة	Object of Knowledge
١٧	الفلسفة (يونانية قديمة)	Philosophia
٣٠	المعرفة الأولى	Prima Sacie
٤٥	المعرفة القبلية	Periori
٦٨	القدرة التعسفية	Potentia temeraria

صفحة	المعنى	الكلمة أو المصطلح
٦٩	القدرة الحكيمة	Potentia Vertute
٧٨	أحداث سيكو إجتماعية	Psycho Social events
٨٣	البروتستانت	Protestant
٩١/٩٤	العالم الأرضي	Per ea quae facta sunt
١١٦	المادة البحتة	Pure matter
١١٦	القوة البحتة	Pure Potency
١٤١	الكمال المطلق للكينونة	Plenitudo essendi
١٢٨	لأن الله لا جسماني فهو عالم وعلمه مطلق	Quod in Deo Perfectissime est scientia
١١	الخطـابة	Rhetorica
٨٤	العقـل	Reason
٩٠	العلاقات الوظيفية	Relations Functional
١٨	الحكمة	Sapienta
٣٨	الرؤيـة	Sight
٣٨	الرؤية المعنوية	Spiritual
٣٩	الجـوهر	Substanse
٣٩	الشعـور	Sentientis
٧٥	القديس توما الاكويني	St. Thomas Aquinas

صفحة	المعنى	الكلمة أو الاصطلاح
٧٦	الخلاصة ضد الوثنيين (من مؤلفات توما)	Suma Contra Gentiles
٧٦	الخلاصة اللاهوتية	Suma theolagica
٨٩	مركب	Synthesis
٩١	المعرفة العلمية	Scientific knowledge
١٣٧	قوة الاحساس	Sensation
١٢٧	القوة الشهوانية	Sensuality
١٤٢	الدولة	State
١١	تاجيست (إسم مقاطعة)	Thagaste
٢٣	قوة التفكير	Thought
٨٣	عالم الأفكار	The World of Ideas
٨٤	اللاهوت ــ العقيدة	Theology
٨٥	تيرتوليان	Tertullian
١١٠	عبارة لاتينية تقول إن عقل الطفل أشبه بصفحة بيضاء لم يكتب فيها شيء أبدا	Tabula rasa in qua nihil est Scriptum
١٩	السعادة	Ut beatus sit
٧٨	الكون	Univers
١٠٥	المحرك غير المتحرك	Unmoved mover
١٢	فاليريوس (أسقف مدينة هيبو)	Valerius

الكلمة أو المصطلح	المعنى	صفحة
Varro	فارو	١٩
Visu mentis	الرؤية العقلية	٥٠
Visu beatifica	التمتع بسعادة رؤية الله بعد الممات	٩١
Virtus	الفضيلة	١١٣
Velition or the power of will	قوة الارادة	١٣٧
Vim Coactivam	قوة دفع هائلة	١٤٣
William of Ockham	وليم الأوكامى (فيلسوف وناقد انجليزى)	١٤٩، ٩٩
Wittgenstein	فيتجنشتين (فيلسوف)	١١٨

فهرس المحتويات

الفصل السابع